الهیات (ادیان و عرفان، فلسفه و کلام)

سیری اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و اشاعره

دکتر سید اسعد شیخ الاسلامی

سیری اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و اشاعره

دکتر سید اسعد شیخ‌الاسلامی

تهران

۱۳۸۷

سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)

مرکز تحقیق و توسعهٔ علوم انسانی

الهیات (ادیان و عرفان، فلسفه و کلام) ۱۴

شیخ‌الاسلامی، اسعد، ۱۳۰۹ -
سیری اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و اشاعره/ اسعد شیخ‌الاسلامی. — تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعهٔ علوم انسانی، ۱۳۸۶.
نه، ۲۶۲ ص. —(«سمت»؛ ۱۱۲۴: الهیات (ادیان و عرفان، فلسفه و کلام)؛ ۱۴)
بها: ۲۶۰۰۰ ریال. ISBN 978-964-530-196-3
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
پشت جلد به انگلیسی: Assad Sheikholeslami. A Concise Survey of Theological Thoughts of Mo'tazila and Asha'ira.
این کتاب توسط ناشران مختلف در سالهای متفاوت نیز منتشر شده است.
کتابنامه: ص. ۲۴۵ - ۲۴۹؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
چاپ اول: پاییز ۱۳۸۶، چاپ دوم: پاییز ۱۳۸۷.
۱. کلام معتزله. ۲. کلام اشعری. الف. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعهٔ علوم انسانی. ب. عنوان.
BP ۲۰۳/۲/ ۹ س ۹ ش ۲۹۷/۴۱۳
کتابخانه ملی ایران ۱۱۱۵۲۴۲

سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)
مرکز تحقیق و توسعهٔ علوم انسانی

سیری اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و اشاعره

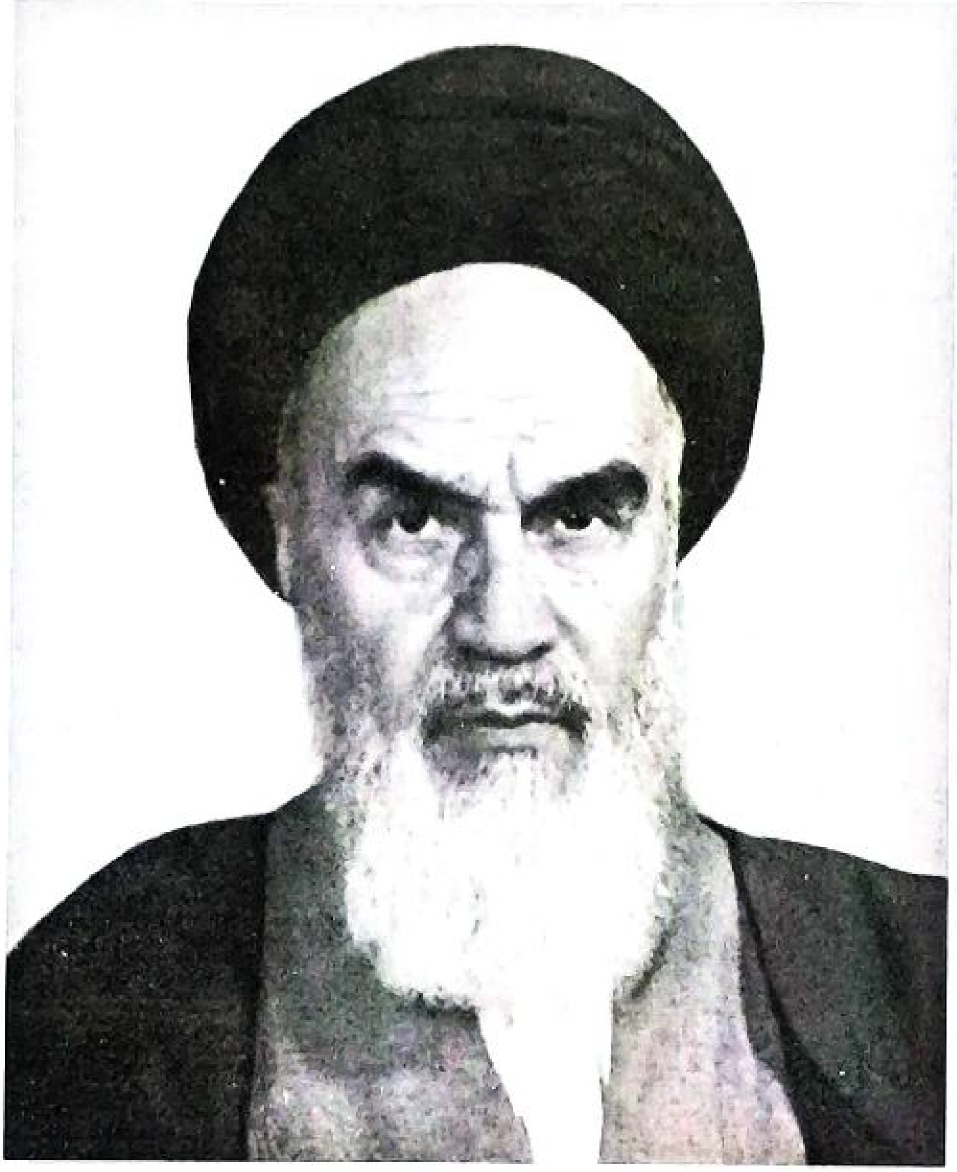
دکتر سید اسعد شیخ‌الاسلامی (استاد فقه شافعی دانشگاه تهران)

ویراستار: حامد نوروزی
چاپ اول: پاییز ۱۳۸۶
چاپ دوم: پاییز ۱۳۸۷
تعداد: ۱۰۰۰
حروفچینی و لیتوگرافی: سمت
چاپ و صحافی: مهر (قم)
قیمت ۲۶۰۰۰ ریال. در این نوبت چاپ قیمت مذکور ثابت است و فروشندگان و عوامل توزیع مجاز به تغییر آن نیستند.
نشانی ساختمان مرکزی: تهران، بزرگراه جلال آل احمد، غرب پل یادگار امام (ره)، روبه‌روی پمپ گاز، کدپستی ۱۴۶۳۶، تلفن ۲-۴۴۲۴۶۲۵۰.

www.samt.ac.ir info@samt.ac.ir

کلیه حقوق اعم از چاپ و تکثیر، نسخه‌برداری، ترجمه و جز اینها برای «سمت» محفوظ است (نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است).

بسم الله الرحمن الرحیم



این مکتبهای توحیدی که بالاترینش اسلام است آمده‌اند برای اینکه انسان درست کنند.

صحیفهٔ نور؛ ج ۷، ص ۲۸۴

سخن «سمت»

یکی از اهداف مهم انقلاب فرهنگی، ایجاد دگرگونی اساسی در دروس علوم انسانی دانشگاهها بوده است و این امر، مستلزم بازنگری منابع درسی موجود و تدوین منابع مبنایی و علمی معتبر و مستند با در نظر گرفتن دیدگاه اسلامی در مبانی و مسائل این علوم است.

ستاد انقلاب فرهنگی در این زمینه گامهایی برداشته بود، اما اهمیت موضوع اقتضا می‌کرد که سازمانی مخصوص این کار تأسیس شود و شورای عالی انقلاب فرهنگی در تاریخ ۶۳/۱۲/۷ تأسیس «سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها» را که به اختصار «سمت» نامیده می‌شود، تصویب کرد.

بنابراین، هدف سازمان این است که با استمداد از عنایت خداوند و همت و همکاری دانشمندان و استادان متعهد و دلسوز، به مطالعات و تحقیقات لازم بپردازد و در هر کدام از رشته‌های علوم انسانی به تألیف و ترجمهٔ منابع درسی اصلی، فرعی و جنبی اقدام کند.

دشواری چنین کاری بر دانشمندان و صاحب‌نظران پوشیده نیست و به همین جهت مرحلهٔ کمال مطلوب آن، باید به‌تدریج و پس از انتقادها و یادآوریهای پیاپی ارباب نظر به دست آید و انتظار دارد که این بزرگواران از این همکاری دریغ نورزند.

کتاب حاضر برای دانشجویان رشته الهیات، گرایش فقه شافعی در مقطع کارشناسی به‌عنوان منبع اصلی درس «کلام» به ارزش ۲ واحد تدوین شده است. امید است که علاوه بر جامعه دانشگاهی، کلیهٔ علاقه‌مندان نیز از آن بهره‌مند شوند.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این سازمان را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعهٔ دانشگاهی جمهوری اسلامی ایران یاری دهند.

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
دیباچه	۱
بخش اول: کلیات	
تعریف علم کلام	۱۵
موضوع علم کلام	۱۹
وجه تسمیهٔ علم کلام	۲۲
تاریخچه علم کلام	۲۵
بخش دوم: پیدایش فرقه‌ها در اسلام	
فصل اول: سرآغاز تفرقه در اسلام	۳۵
فصل دوم: حدیث تفرقه	۴۰
بخش سوم: معتزله	
فصل اول: سرآغاز	۴۹
زندگی حسن بصری و پیدایشِ معتزله	۵۴
وجه تسمیهٔ معتزله	۶۰
۱. روایت نوبختی	۶۲
۲. روایت ملطی	۶۲
۳. روایت ابی درید	۶۲
۴. روایت ابن قتیبه	۶۳
۵. روایت مسعودی	۶۳
۶. روایت ابوالقاسم بلخی	۶۴
القاب و عناوین معتزله	۷۱

عنوان | صفحه

فصل دوم: طبقات معتزله و بزرگان آن ۷۶
بزرگان معتزله ۸۱
الف) شاخهٔ بصره ۸۲
۱. واصل بن عطا ۸۲
۲. عمرو بن عبید بن باب ۸۸
۳. ابوالهذیل محمد بن الهذیل العلاف ۹۰
۴. ابواسحاق، ابراهیم بن یسار النظام ۹۲
۵. ابوعثمان، عمر بن بحر بن محبوب الجاحظ ۹۳
۶. ابویعقوب، یوسف بن عبدالله بن اسحاق الشحام ۹۷
۷. ابوعلی، عمر بن قائد الأسواری ۹۷
۸. هشام بن عمر الشیبانی الفوطی ۹۸
۹. ابوعمر بن عباد السلمی ۹۹
۱۰. ابوعلی بن عبدالوهاب بن سالم الجبائی ۱۰۰
۱۱. ابوهاشم، عبدالسلام بن محمد الجبائی ۱۰۱
۱۲. عباد بن سلیمان عَمری ۱۰۲
ب) شاخهٔ بغداد ۱۰۳
۱. ابوسهل، بشر بن المعتمر ۱۰۳
۲. ابوموسی، عیسی بن صبیح المردار ۱۰۳
۳. ثمامة بن الأشرس نمیری ۱۰۴
۴. احمد بن دؤاد ۱۰۵
۵. جعفر بن مبشر الثقفی ۱۰۵
۶. جعفر بن حرب همدانی ۱۰۶
۷. محمد بن عبدالله اسکافی ۱۰۷
۸. ابوالحسین، عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الخیاط ۱۰۸
۹. عبدالله بن احمد بن محمود بلخی الکعبی ۱۰۸

بخش چهارم: بنیادهای فکری یا اصول کلامی معتزلیان
فصل اول: عقاید مورد اتفاق معتزلیان ۱۱۳
اجمالی از عقاید مورد اتفاق معتزلیان ۱۱۴

عنوان	صفحه
فصل دوم: اصول پنجگانه یا مبانی کلامی معتزلیان	۱۲۲
اصل اول: توحید	۱۲۶
۱. عینیت ذات و صفات	۱۲۹
۲. تأویل صفات خبری	۱۳۷
۳. نفی رؤیت خداوند در قیامت	۱۴۱
۴. کلام خدا و مخلوق بودن آن	۱۴۵
اصل دوم: عدل	۱۵۱
غایتمندی افعال خداوند یا نظریهٔ صلاح و اصلح	۱۵۴
حسن و قبح عقلی	۱۵۸
اصل سوم: وَعْد و وَعید	۱۶۱
الف) استحقاق مکلفان	۱۶۲
ب) اعواض	۱۶۳
اصل چهارم: مَنزِلة بین المنزلتین	۱۶۵
اصل پنجم: امر به معروف و نهی از منکر	۱۶۹
بخش پنجم: اشاعره و مکتب کلامی آنان	
فصل اول: علل افول معتزله و شکل‌گیری مکتب اشعری	۱۷۷
فصل دوم: احوال، آثار و افکار اشعری	۱۸۱
سیری گذرا در زندگانی ابوالحسن اشعری	۱۸۲
آثار و تألیفات	۱۸۴
تحول فکری اشعری	۱۸۵
۱. روایت ابن‌ندیم	۱۸۶
۲. روایات ابن‌عساکر	۱۸۷
۳. مناظرات	۱۹۰
اول: مناظره دربارهٔ اصلح	۱۹۲
دوم: مناظره دربارهٔ نامهای خداوند	۱۹۳
فصل سوم: بنیادهای فکری اشعری	۲۰۰
توحید خداوند	۲۰۵

عنوان	صفحه

الف) وجود خدا	۲۰۷
ب) صفات خدا	۲۰۸
ج) اجمالی دربارهٔ کلام خداوند	۲۱۳
د) رؤیت خداوند	۲۱۵
ه) نظریهٔ کسب و خلق افعال	۲۱۷
فصل چهارم: اشعریان پس از اشعری	۲۲۱
فصل پنجم: بزرگان اشعری	۲۲۶
مرحلهٔ اول: پیدایش و شکل گیری	۲۲۸
۱. قاضی ابوبکر باقلانی	۲۲۹
۲. عبدالقاهر بغدادی	۲۳۱
۳. ابوالمعالی جوینی	۲۳۲
روش‌شناسی اشاعره در مرحلهٔ شکل گیری	۲۳۴
مرحله دوم: تکامل عقیده	۲۳۸
امام محمد غزالی	۲۳۸
مرحله سوم: فلسفی شدن مکتب	۲۴۰
۱. امام فخر رازی	۲۴۰
۲. قاضی عضدالدین ایجی	۲۴۱
مرحله چهارم: تقلید و پس‌روی	۲۴۲
منابع	۲۴۵
نمایه	۲۵۰
فهرست آیات	۲۶۱

تقدیم به روان پاک مرحوم پدرم
که عمر پربرکت خود را در راه خدمت به مردم، اشاعه دانش و رضای خداوند سپری نمود...
و نیز به همه علما و حکمای اسلامی که در این راه گامهای بلندی برداشتند.

دیباچه

ماجرای حضور انسان در عرصهٔ هستی و بررسی چگونگی مواجههٔ او با نظام فراگیر و گسترهٔ حاکم بر ارکان آن، یکی از مسائلی است که از همان ابتدا ذهن بشر را به خود مشغول کرده بود و به همین دلیل بشر کوشید، از پشت پردهٔ اسرار هستی باخبر شود، و بنا به روایت باستان‌شناسان حتی در مکانها و جوامعی نیز که رد پای مکاتب مدوّن و نوشته فلسفی دیده نشده، می‌توان به گونه‌ای روشن، کارنامهٔ بشر را در زمینهٔ تلاش برای فهم زیرساختِ منطقیِ حاکم بر نظام هستی، مشاهده کرد.

جای تردید نیست که انسان به‌عنوان جزئی از جریانِ کلی و گسترهٔ جهان هستی، از ژرفای قلب و نهاد خود با آن ارتباط دارد؛ اگرچه از زبان و بیان و یا حتی حرکاتِ گنگ و صریح خود برای تعامل با این نظامِ فراگیر بهره نگیرد و این امر در سراسرِ سرگذشت پرماجرای انسان موجب پدید آمدنِ فراز و فرودها و افت و خیزهای عظیمی شده است؛ به طوری که می‌توان آنچه را در تاریخ بشر، یا حتی در دوره‌های گمشدهٔ حیاتِ انسان بر روی زمین اتفاق افتاده، مربوط به این تعامل دانست و این مسئله‌ای بسیار مهم و قابل عنایت است؛ گویی آنچه انسان انجام می‌دهد و یا آنچه تحت عناوین فعالیتهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، و ... به نام انسان و در کارنامهٔ این‌جهانیِ او ثبت می‌شود، نماد و نشانه‌ای از نظام عقاید و باورهای اوست؛ زیرا فارغ از پاره‌ای موارد نادر و استثنایی، همهٔ آنچه از یک فرد سر می‌زند، نشان شور و غوغای درونی اوست و اعمالِ ظاهریِ او یا نشانی از رضایت فرد از این باورهاست و یا در راستای آن شورِ درونی صورت می‌پذیرد.

آری، در حقیقت می‌توان قصهٔ تعامل با هستی و معمای همواره گنگ و مبهم آن را، داستانِ همیشگی انسان دانست؛ به طوری که لحظه‌ای را نمی‌توان یافت که در آن،

فرد، فارغ از نداهای درون خود باشد و نجوایی رازآلود و درخور با آن نداشته باشد.

این حقیقت‌جویی نهفته در ذات بشر که در هر کس به طریق خاصی پدیدار می‌شود، در برهه‌ای از تاریخ، فلسفه،[1] خرددوستی و تلاش در راه فهم حکمت خوانده شد. از آن زمان تاکنون این قصهٔ قدیمی تحولهای بسیاری داشته است و هریک از این دگرگونیها با هدف گشودن بخشهایی از این راز سر به مُهر به وجود آمده‌اند و می‌خواهند خود را از این غصه نجات دهند؛ ولی دست آخر به جایی می‌رسند که نمی‌دانند نگارندهٔ غیب در پردهٔ اسرار چه کرد.

به موازات دعوی فلاسفه، ـ بلکه گاه پیش از آن ـ انبیای الهی، که یقیناً با نهادِ ناآرامِ جهان، ارتباط فراخ‌تر و ژرف‌تری دارند، راه دیگری را برای بازخوانی قصهٔ آفرینش و کشفِ اسرار رازآلود آن پیشنهاد کرده‌اند. آنان با زبانی ساده و بی‌تکلف مانند ظاهرِ عالم، انسانها را به تعامل مبتنی بر آگاهی و گواهی فرا می‌خوانند و از آنان می‌خواهند با اتکا به ایمان، پاره‌ای از خواسته‌های سرکش و بی‌مهارِ خردِ خشک و فلسفی را کنار بگذارند و با توسل به روش تعبد و بندگی، راه آسان‌تری را برای کشیدنِ بار هستی در پیش بگیرند و حقیقتاً هم برای پیروان معتقد خود، حقانیت این راه را اثبات و ناتوانی و ناکارآمدیِ همهٔ رویکردها و رهیافتهای دیگر را نمایان می‌کنند.

افزون بر این، برای افراد و گروههایی که در سفر پرفراز و فرود آفاقی و انفسیِ خود برای کشف معمای هستی، راههایی جز فلسفه و دانش عقلی را طی کرده‌اند و به گونه‌های مختلفی سر در آستان تعبد و بندگیهای دیگری فرود آورده‌اند، حاملِ پیامی هستند که آنان را از تشتت و ناآرامی یا از بیراهگی و ناباوری می‌رهانند و به سوی وحدانیتی که جانمایهٔ جهان هستی است، فرا می‌خوانند.

بحث توحید و یکتاپرستی و مهم‌تر از آن، شیوهٔ صحیح یکتاگرایی و پرستشِ ذات یگانه‌ای که همهٔ ارکان پیدا و پنهان این نظام در قبضهٔ قدرت رحیمانهٔ اوست، یکی از بنیادی‌ترین مسائل نظام فراخوان انبیاست. مگر می‌توان بی‌توجه به این ذات مسلط و قهار، در چنان آرام و قراری به سر برد که گویی مراد دل حاصل شده و ایام به کام است؟ هرگز امکان ندارد؛ زیرا به قول حافظ هر کس به شیوه خود در می‌یابد:

---

1. philosophy

در انــدرونِ مــنِ خستــه دل نـدانـم کیست

که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

این همان چیزی است که فیلسوف و غیرفیلسوف را به تأمل وا می‌دارد و آنان را چنان بر می‌انگیزد که در راه طلب برآیند و بکوشند تا اندکی از اسرارِ نظامِ آفرینش را دریابند.

بدین‌ترتیب، فراخوان پیامبران که با بیان حقایقی سترگ و ژرف آغاز می‌شود، حس جویندگی افراد را برمی‌انگیزد و آنان را به نوع خاصی از جستجو و کندوکاو فرا می‌خواند؛ زیرا آنچه پیامبران می‌گویند و دیگران را بدان فرا می‌خوانند، امری ساده یا بی‌اهمیت نیست که بتوان به سادگی از کنار آن گذشت و چشم خود را به روی مفهوم و مصداق آن بست؛ به‌ویژه آنکه زبان آنان ساده و شیواست و فهم آن به تأمل و ژرفکاوی فیلسوفانه و جنجالهای عقلانیِ خشک نیاز ندارد. از سوی دیگر، سخنانی که آنان مطرح می‌کنند با سرنوشت روحی و سعادتی که افراد از درون خود، صمیمانه به آن باور دارند، سخت مرتبط است.

انسانها انتظار داشتند با حضور پربار انبیای الهی در عرصه جامعه، بسیاری از گروههای کور و امور مغلقِ اندیشهٔ بشر برای همیشه گشوده شود و بیان متمایز و قاطع آنان در مورد امور بی‌سر و سامان و آشفتهٔ نظام هستی، همیشه به مثابهٔ چراغی، فرا راه آنها باقی بماند و دیگر هرگز جدال و ابهامی در حوزه اندیشه و اعتقاد مطرح نشود.

این انتظارات تا حد زیادی برآورده شد. به طوری که نبی یا رسول در زمان حضور خود به دلیل محوریتی که در امور مختلف می‌یافت، به شرح و بیان حقیقت مطلبی می‌پرداخت که در آن زمان پرسیده می‌شد و با سخنان خود افقهای نوینی فراروی آدمیان روزگار خود و دوره‌های بعدی می‌گشود. پس از وی پیروان صدیق آن پیامبر راه او را ادامه می‌دادند و در زمان نبی بعدی این راه با رعایتِ پاره‌ای ملاحظات، به شیوهٔ خاصی اصلاح و تقویت می‌شد.

با این حال برخی افراد دعوت انبیا و مضمون و محتوای آن را نمی‌پذیرفتند و سراغ سایر راههای اندیشه‌ورزی و باورهای غیرنبوی می‌رفتند. از سوی دیگر فراخوان الهیِ انبیا را همگان به صورتی یکسان در نمی‌یابند و در توفیق عمل کردن به مقتضا و

محتوای آن برابر نیستند.

از این روی، همواره غیر از ندای نبوی، صدای اندیشه‌ها و اعتقادات دیگر نیز در گسترهٔ جامعه و یا در اندرون دل افراد طنین‌انداز بوده و آنان را به سوی خود می‌خوانده است. به همین دلیل همواره تنوعِ اعتقادی، تکثر مذهبی، تضادِ مکتبی و در یک کلام ملل و نحل متعددی وجود دارند و هر کدام مدّعی آن‌اند که مرام و اعتقاد آنها برتر از سایر نحله‌هاست و به هر طریق ممکن اعتقادات خود را تبلیغ می‌کنند و می‌کوشند، آنها را ترویج کنند.

اینجاست که بحث و جدل در باب عقاید گروهها، جماعتها، مذاهب، مکاتب و ... پدید می‌آید و همین امر باعث پیدایش راههای مختلفی برای تدوینِ عقاید، یافتنِ راههای بهتر برای اقناع دیگران، پیدا کردن نقاط ضعف احتمالی مکتب و تلاش برای توجیه و تأویل آنها و ... می‌شود. جای تردید نیست که ترویج عقاید یک مکتب و گسترش آنها آرزوی حقیقی و اولیهٔ همهٔ پیروان آن مکتب و گرایش است؛ یعنی در آغاز امر، با اعتقاد به بطلان یا دست‌کم ناکافی بودنِ قدرت اقناع سایر مکاتب، احساسِ توانایی و استغنا می‌کنند و به همین دلیل انتظار دارند که همهٔ افراد بشر، اعتقادات و باورهای عینی، تردیدناپذیر و منطقی آنها را بپذیرند و اگر کسی آنها را نپذیرد یا به نوعی در حقانیتِ بی‌چون و چرای آنها تردید روا دارد، به او اتهامهای مختلفی نظیر دوری از فطرت، سیاه شدن دل و ... می‌زنند؛ زیرا به پندارِ آنان، اگر چنین شخصی از سلامتِ فطرت و جلای دل و عناوین عارفانه‌ای مانند اینها بهره‌مند بود، امکان نداشت چنین اعتقادات صحیح و صریحی را رد و انکار کند.

در مرحلهٔ بعدی، که احتمالاً در اثر برخورد این مکتب جدید با دیگر معتقدات پدید می‌آید، پیروانِ آن می‌کوشند، امور مبهم، سخت، دیرفهم و عقاید باورناپذیر یا سخت‌باورپذیر خودْ را شرح و تفسیر کنند. از این روی، مرحلهٔ دوم شکل‌گیری مکتب که می‌توان آن را مرحلهٔ تبیین‌گرایانه، تفسیرکننده و ... نامید، پدید می‌آید که هم روی دیگر نظام اعتقادات اولیه و ایمانی و هم مرحلهٔ دوم آن نظام یا مرحلهٔ عقلانی شدن است و این امر در مورد همهٔ مکتبهایی که در تاریخ قدرت ادامهٔ حیات داشته و انعطاف‌پذیر و سازگارشونده بوده‌اند، صدق می‌کند.

علم کلام، علم بررسی اندیشه‌های اعتقادی، تحولات مبانی عقیدتی و سایر امور مربوط به این حوزه و عهده‌دار بحث در باب قضایا و مسائلی است که به جهان‌بینی و نوع نگاه انسان به زندگی و مرگ مربوط می‌شوند.

پیامبران، متکلم، به معنای اصطلاحی کلمه، نبوده‌اند و هرگز در سخنان و حتی زمانهٔ آنها این واژه یا اصطلاح به کار نرفته است؛ ولی جای هیچ تردیدی نیست که آنان با طرح قضایای متعددی نظیر توحید، معاد، نبوت و ... پایه‌گذاران اصلی علمی هستند که بعدها، علم کلام[2] نامیده شد. زیرا همهٔ آنچه متکلمان می‌گویند یا درصدد اثبات یا انکار آن‌اند، دایره‌هایی حول مرکز فراخوان انبیا هستند.

بدین‌ترتیب، روشن شد که کار اصلی علم کلام، توضیح پاره‌ای از مسائلی است که انبیای الهی مطرح کرده‌اند و دسته‌ای از مردم در فهم و درک اهداف و مقاصد این مسائل دچار حیرت و اشکال هستند. همچنین روشن شد که علم کلام هر دین، پس از روزگار پیامبر آن شکل می‌گیرد و اوج آن در دوره‌ای است که ایمان سادهٔ عصر نبوی، جای خود را به کندوکاوها و مجادلات عقلی و فلسفی می‌دهد و بنیادهای نظام اعتقادات پیروان آن دین در معرض چون و چرا قرار می‌گیرد و به همین سبب نیازمند شرح و بیان است.

پس از انبیا، که معمولاً اجتهادهای گوناگونی میان پیروان اولیهٔ آنان پدید می‌آید، برداشتها و تفسیرهای مختلفی از عقاید و آرمانهای روشن شخص پیغمبر بیان می‌شود و این امر در درازمدت به پیدایش مکاتب و نحله‌هایی اعتقادی می‌انجامد که امروزه مکاتب کلامی نامیده می‌شود.

ماجرای علم کلام و فراز و فرودهایی که هواداران و مخالفانش داشته‌اند، یکی از عبرت‌انگیزترین ماجراها در سرگذشت اندیشهٔ بشر است و اگر روزی تاریخ جامع و مفصلی دربارهٔ آن نوشته شود، حقایق ناگفته و ناپیدایی آشکار می‌شود و امکان تفاسیر متنوع و حسرتهای بسیاری را پدید خواهد آورد و این دربارهٔ علم کلام در اسلام نیز صدق می‌کند.

2. theology

علم کلام، در مقام یک دانش، از آنِ قوم و قبیلهٔ خاصی نیست و چون امور اعتقادی و باورهای دینی را بررسی می کند، همهٔ ملل و نحل از آن بهره می جویند؛ اما نمی‌توان ادعا کرد که در میان جوامع مختلف سرگذشت واحدی داشته است. جز دادوستدهای فکری و علمی که به تناسب، در میان این مکاتب صورت پذیرفته، هریک از آنها از سرگذشت و شناسنامه‌ای برخوردار است که آن را از دیگر رویکردها متمایز می‌سازد.

علم کلام در اسلام و در قلمروی که به نام اسلام فتح و گشایش یافت، نمونهٔ بارزی از تفاوت نگرش این اقوام با یکدیگر است؛ زیرا آنچه در این حوزه اتفاق افتاد، تصویری است از آنچه در علم کلام ـ به معنی عام ـ صورت تحقق یافته است. حساسیتِ فوق‌العادهٔ مسلمانان به عقاید خود، عظمتِ مقامِ شامخ و بی‌رقیبِ حضرت رسول (ص) در مقام محوری‌ترین مبیّنِ دینِ اسلام، وضعیت بسیار شگرف فراخوان ایشان، احوال صحابه و یاران او پس از درگذشتِ آن بزرگوار، شیوهٔ ارتباطِ مسلمانان با سایر ملتها، تلاقیِ فرهنگیِ ملتهای تحت اداره و کنترلِ خلفای اسلامی، شیوهٔ تدوین علوم اسلامی و ... به طرز خاصی در سرنوشت این علم دخیل بوده‌اند.

همهٔ این امور که به نوعی در تلاشهای مصرّانهٔ علما در رد یا اثبات حقانیتِ علم کلام هویدا می‌شود، رنگ و بوی خود را تاکنون در لابه‌لای مباحث این دانشِ اصیلِ اسلامی حفظ کرده است و به شیوه‌ای رازآلود، روحیهٔ فرهنگ‌سازانهٔ خود را بر مباحثِ جاری در این علم حاکم نگه داشته است.

پس از رحلت پیغمبر اکرم (ص) اعتقادات گوناگونی دربارهٔ امور مختلف پدید آمد. طرفداران آن اعتقادات می کوشیدند با دستاویز قرار دادنِ سخنان پیامبر (ص)، خود را تنها مذهب برحق جلوه دهند. این امر در اوایل با ملایمتی درخور دنبال می‌شد؛ اما با گذشت مدتی کوتاه، از ساحتِ اندیشه و قلم به میدان جنگ و جدال کشیده شد و بعدها هم که تا حدودی احوال در هم ریختهٔ جامعهٔ اسلامی پس از خلفای راشدین، سروسامان یافت، این کشمکشها نیز به شیوه‌ای سامان‌یافته‌تر ادامه یافت؛ به طوری که تا عصر زوال و افولِ بزرگ‌ترین مکاتبِ

کلامی نیز، بوی خون و شمشیر و صدای غل و زنجیر همراه اندیشه‌های کلامی و اعتقادی بود.

خوارج، مرجئه، جهمیه و سایر گروههای مقطعی که زندگانی واقعی و عینی آنها چند صباحی بیش نبود، به صورتی ساده و ابتدایی مسائل کلامی را مطرح کردند و صلابتِ دلایل و قاطعیتِ مسائلی که مطرح می‌کردند چنان نبود که مورد عنایتِ عقلای قوم واقع شود و بتوان همهٔ سؤالاتی را که امروزه در عرصهٔ کلام طرح می‌شود، با مبانیِ فکری آنان شرح و بیان کرد.

نیاز حقیقیِ زمان آنها از لحاظ کلامی، تبیین عقاید اسلامی برای تازه مسلمانان و پیروان سایر ادیان و دفاع در برابر شبهات مخالفان بود؛ ولی آنها کار دیگری انجام دادند. در این دوره بیشتر منازعات و مجادلات سلبی رخ داد که دردی از دردهای موجود را دوا نمی‌کرد.

دوران نضج و پختگی کلام و مباحث آن، با حسن بصری و سربرآوردن نخستین معتزلی (واصل بن عطا) آغاز شد. رشد علم کلام در این دوران با بهره‌گیری از تجاربِ مکاتب قبل و شاید با بهره‌گیری از ناکارآمدیها و نارساییهای این مکاتب شدت ویژه‌ای یافت و توانست با استفاده از اعتقادات غیرمسلمانان و به‌ویژه عقاید فلسفی، مسائل اسلامی را توضیح دهد و حتی تاریخ اسلام را از زمان پیامبر (ص) تا عصر خود تفسیر و با کنار نهادنِ پاره‌ای ملاحظات و محافظه‌کاریها، روش صریحِ فلسفی و عقلی را جایگزین تقدس‌مآبیها و قداست‌زدگیِ تاریخ و سیاست کند و با زدودن افسانه‌ها از بخشهای مهمی از تاریخ، شیوه و ساختار جدیدی را در عالم علم و کلام بنا کند.

معتزله که از همان ابتدا بنا را بر این شیوه گذاشتند، به راستی گامهای مؤثری در زمینهٔ علم کلام و مباحث مربوط به آن برداشتند و توانستند، مسائل پراکنده و متفرقهٔ این علم را قاعده‌مند و ساماندهی کنند. آنها نخستین متکلمانی بودند که برای نظام اعتقاداتِ خود حد و مرز مشخصی تعیین کردند. یکی از بارزترین ویژگیهای آنها التزامِ عملی به مفاد و مقتضیاتِ نظریاتشان بود و در این راه هر کوششی

می‌نمودند. این امر لازمهٔ تأکید آنان بر دخالت عقل در زمینهٔ فهمِ عقاید بود و همین امر بارها آنان را به تنگناهایی کشاند که ناگزیر شدند متونِ دینی را به مثابهٔ تابعی از عقل و خرد فلسفی تفسیر و تأویل کنند.

این امر در نگاه نخست تلاشی درخورِ تحسین است و می‌کوشد شرایطی را فراهم کند که نظام اعتقاداتِ دینی برای غیرمؤمنان نیز قابل بررسی باشد؛ اما در اصل فروکاستن ارزش عقاید دینی و نزدیک کردن آنها به قضایا و مقولات فلسفی است و از آنجایی که انسانها هرگز مانند یکدیگر نمی‌اندیشند و همواره تحت تأثیرِ علل و عواملی غیر از امور عقلی هستند، امکانِ توافق بر قضایای دینیِ عقلی شده کاهش می‌یابد و این امر اعتبار گفته‌های معتزلیان را در میان تودهٔ مردم پایین می‌آورد؛ زیرا آنچه مردم از دین انتظار دارند، احکام و مسائلی برای زندگی و عمل است؛ نه قضایا و براهینی برای بحث و جدل.

معتزله، که به روایتِ تاریخ از بحث و مناظره آغاز شد، به نوعی این سنت را در حیات خود نگه داشت. تا اینکه دست آخر خودش قربانی همین سلاحِ برنده گشت. پرورش ابوالحسن اشعری در دامنِ این مکتب و برخورداریِ او از بهترین زمینه‌های ممکن، از جمله استادی نظیر جبائی و میراث کلامی معتزله، او را به چنان کمال و رتبه‌ای در علم کلام رساند که توانست بر ضعفِ مکتبِ کلامیِ معتزلیان فائق آید و طرح نوینی از این علم ارائه کند.

ابوالحسن اشعری که در تاریخ کلام، نقطهٔ عطفی به شمار می‌رود، ضمن حفظ بسیاری از منزلتهای عقل و لوازم آن، به نص، اعتبار دوباره‌ای بخشید و با آشتی دادن عقل‌گرایان و نقل‌گرایان، مکتبی کلامی تأسیس کرد که حسناتِ هر دو گرایش را داشته باشد و همین امر موجبِ اقبالِ عمومی به باورهای او را فراهم ساخت و چنان بر ساحتِ علمِ کلام مسلط شد که تا امروز نیز حضور او در مکاتب کلامی محسوس است؛ به طوری که علما و متکلمان پس از او، یا در رد سخنان او یا در تبیین، اثبات و تکمیل نظرهای وی گام برداشتند.

کتاب حاضر که حاصل چند سال تحصیل و تدریس در این حوزه است،

می‌کوشد با زبانی ساده، سیر اجمالیِ علمِ کلام را از ظهور نخستین فرقه‌های آن تا دوران اشاعره متأخّر باز گوید؛ نمی‌توان موضوعی با این اعتبار و اهمیت را در فضایی تا این حد محدود و مختصر بیان کرد؛ اما ناگزیرم بنا به سنت بحر در کوزه ریختن به اجمال، کلیاتی را عنوان کنم که ضمن پایبندی به منابعِ متقن و موثقِ متکلمان هر گروه، زبان ساده و نگارش واضحی داشته باشد و به این صورت نسلِ جوانِ دانشگاهی را با متون سخت و پیچیدهٔ کلامیِ گذشتگان پیوند دهم؛ زیرا متأسفانه نام بسیاری از نوشته‌های آنان فراموش شده و حتی در مجامعِ درسی و علمی هم به میان نمی‌آید.

نمی‌توان در کتابی که بر اجمال و اختصار مبتنی است، همهٔ مطالب را با تمام جوانب و فروع آنها بیان کرد؛ اما با همهٔ کاستیهایی که احتمالاً وجود خواهد داشت، می‌تواند خلأ موجود در این زمینه را تا حدودی پر کند. امید می‌رود با انتقادهای سازندهٔ صاحب‌نظران و پژوهشگران کاستیهای آن در چاپهای بعدی برطرف شود و به این صورت گامی مهم و مؤثر در زمینهٔ بازشناسیِ عقاید و افکار متکلمان برداشته شود و سیمای واقعی آنان از ورای غبار قرنها هویدا شود. با کمال تأسف باید گفت، هنوز بسیاری از دست‌نوشته‌های این متکلمان به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های مختلفِ جهان در طاق نسیان گذاشته شده‌اند و این غیر از صدها کتاب و نوشته‌ای است که قربانیِ سیلِ بی‌امان بی‌مهریهای روزگار و بی‌عنایتیهای اهل زمانه شده و از بین رفته‌اند. از این رو اعتقاد دارم که با نوشتن کتابهایی مفصل‌تر از این هم نمی‌توان اصل باورهای آنان را به درستی باز شناخت.

آنچه در این کتاب آمده، روایتی اجمالی و پیوسته از ماجرای علم کلام در اسلام است و چنان‌که از نامش پیداست مباحث کتاب دربارهٔ معتزلیان و اشعریان است؛ زیرا در بابِ سایرِ مکاتبِ کلامی نظیر شیعهٔ امامیه، که بی‌گمان یکی از تأثیرگذارترین مکاتب کلامی است، کتابهای متعددی موجود است که می‌توان با مراجعه به آنها عطش خود را درباره آن فرو نشاند. در ضمن لازم است یادآوری شود که محتویات این کتاب از دیدگاه کلامی اهل سنت و به منظور تدریس در

مقطع کارشناسی رشته فقه شافعی در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران و نیز برای استفاده داوطلبان آزمون تعیین سطح روحانیون اهل تسنن که در دانشکده الهیات دانشگاه تهران برگزار می گردد به رشته تحریر درآمده است.

به هر تقدیر امیدوارم این تلاش خاضعانه مقبولِ درگاه حق‌تعالی واقع شود و با کاستیهای احتمالی که دارد بتواند مقداری از خلأ موجود در این زمینه را پر کند.

اسعد شیخ‌الاسلامی

بخش اول

کلیات

هر علمی در آغاز پیدایش خود، چندان منظم و سازمان‌یافته نیست و نمی‌توان حدود و ثغور آن را دقیق و با قطعیت تعیین کرد؛ چرا که در این مرحله، از مسائل پراکنده و گوناگونی بحث می‌کند که شاید هیچ وحدت و انسجامی نداشته باشند. در این حالت، بیشتر، دیدگاهها و اندیشه‌های متفکرانِ قبلی مطرح می‌شود و نه‌تنها مسائل علمی، خود علما نیز در ناهماهنگی به سر می‌برند.[1]

این وضع ادامه دارد تا اینکه رفته‌رفته، پایه‌های لرزانِ آن علم، محکم می‌شوند و بافتِ اصلی و مسائل مطرح در آن علم نضج می‌گیرد. در این هنگام شاید جای بسیاری از مسائل و موضوعات آن علم، از لحاظ تقدم و تأخر و اهمیت تغییر کند. البته خودِ این امر، نشانهٔ سیرِ تکاملیِ آن علم است. با گذشت زمان و تداوم گفتگوهای علمی، نوعی سامان و نظم در مباحث و مجادلاتِ شفاهی مشاهده می‌شود و همین امر، طرفداران آن مباحث را وامی‌دارد تا دیدگاهها و نظریاتی را که می‌توان آنها را قدر مشترک همهٔ مباحث مورد گفتگو دانست، تدوین و جمع نمایند.

از این روی، تدوین مجموعه‌ای از مباحث مطروحه در یک علم که در ابتدا حالت نظری دارد، یکی از نمادهای تکاملِ آن علم و شاید نخستین گام جدّی در راه پایه‌گذاری آن باشد؛ چراکه با این کار زمینهٔ تفاهمِ علمی و هم‌اندیشی فراهم می‌شود و می‌توان به گونه‌ای معقول و منطقی در مورد مطالب مطرح شده در یک علمِ خاص بحث و تبادل نظر نمود.

این مسئله، یعنی تلاش برای تدوینِ مسائل یک علم، در تاریخ علوم بحثی با نام «علوم مُدون» ایجاد کرده و زمینه‌ای فراهم آورده است که دانش‌پژوهان در مورد چند و چون علوم مدون یا علوم تدوین شده کاوش و بررسی نمایند.

با بیانی ساده، علوم مدون، دانشهایی هستند که در کتاب یا نوشته‌ای، جمع و تدوین شده‌اند.[2] بنابراین، بررسیِ سلسله‌ای از مسائل، موضوعات و مفاهیم به

---

۱. *ضُحی‌الاسلام*، ج ۲، ص ۹.

۲. *موسوعة کشاف إصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۳.

صورت دقیق، زمانی به صورت جدّی شروع می‌شود که تحت عنوان یک علم، تدوین شده باشند، هرچند شاید بتوان سرآغاز آن مباحث را در زمانی پیش‌تر از دورهٔ تدوین آن علم یافت.

در گذشته، عادت بر این بوده که قبل از شروع شرح و بررسی یک علم، اموری را بررسی کنند که به آنها «رئوس ثمانیة» می‌گفتند. این امور مقدمه‌ای بود که دورنمایی از آن علم را برای طالبان و علاقه‌مندان آن مشخص می‌کرد.

پیشینیان درجهٔ اهمیت این امور هشت‌گانه را گاهی تا حدّ وجوب بالا می‌بردند.[۱] گویی بدون شناختِ چنین مطالبی، شناختِ درستِ علوم امکان‌پذیر نبوده است. البته تمام مؤلفان و عالمان، این امور را به صورتِ یکسان به کار برده‌اند و برای آنها تقدم و تأخر تغییرناپذیری قائل نبوده‌اند و آنچه از بررسی آثار آنها دیده می‌شود این است که گاهی جای این رئوس و حتی خود این رئوس تغییر کرده و برخی از مؤلفان، پاره‌ای از آنها را یا بیان نکرده و یا آنها را در حاشیهٔ آثار خود آورده‌اند.[۲]

رئوس ثمانیه به طور خلاصه عبارت‌اند از:

۱. تعریف علم[۳]؛

۲. موضوع علم؛

۳. فایدهٔ علم؛

۴. مؤلف علم؛

۵. ابواب و مباحث علم؛

۶. مرتبهٔ علم؛

۷. غرض علم؛

---

۱. *همان*، ص ۱۴؛ *درة‌التاج*، ص ۱۷۲.

۲. *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۱۴؛ *درة‌التاج*، ص ۱۷۲.

۳. واژهٔ علم در اینجا، به معنای عام به کار رفته و هرگاه این رئوس، مثلاً در مورد علم صرف مورد بررسی قرار گیرند، بدیهی است که پس از عبارتِ علم، واژهٔ صرف نیز افزوده می‌شود. این امر در مورد سایر علوم نیز صادق است.

۸. انحاء تعلیمیه.

اکنون آن بخش از رئوس ثمانیه علم کلام که اولویت و اهمیت بیشتری دارد به اختصار توضیح داده می‌شود.

تعریف علم کلام

اصطلاح کلام در ترجمه‌های عربیِ آثار فلسفیِ یونانی، معادل واژهٔ یونانی لوگوس در معانی مختلف آن، یعنی «کلمه»، «عقل» و «دلیل» به کار رفته است. عبارت یونانی مباحث مربوط به طبیعت (پری فوسِئوس لوگوی) به صورت اصحاب الکلام الطبیعی ترجمه شده است. اصطلاح یونانی‌ای که به معنای دانشمندانِ طبیعی است، گاه به صورت اصحاب الکلام الطبیعی و گاه به صورت المتکلمون فی الطبیعیات آمده است. اصطلاح یونانی‌ای که برای علمای الهیات یا تئولوژی به کار می‌رفت، به زبان عربی، اصحاب الکلام الالهی یا المتکلمون فی الالهیات ترجمه شده است.[۱]

اما وقتی به دوره‌ای که هنوز آثار یونانی ترجمه نشده بود بنگریم و این واژه را از نظر لغوی تبارشناسی نماییم، در متون قدیم، علم مستقلی به نام «علم کلام» نمی‌یابیم.[۲] کلام در لغت، لفظی است که دست‌کم مرکب از دو کلمه (اعم از بارز و تقدیری) باشد[۳] و وضعاً و اصطلاحاً ـ نه طبعاً ـ بر معنایی دلالت کند[۴] به طوری که پس از شنیدن آن سکوت کردن جایز باشد.[۵]

دیده می‌شود که این واژه در اصل به معنای الفاظ و حروفی بوده که به منظور ادای مقصود و بیانِ مراد، از جایگاهی خاص، خارج می‌شده است.[۶] در قرآن کریم

---

۱. ر.ک.: *فلسفهٔ علم کلام*، ص ۱.

۲. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۱۴۱.

۳. *فرهنگ علوم عقلی*، ص ۴۹۰.

۴. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۱۴۱.

۵. *تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام*، ص ۱۳۱.

۶. *فرهنگ علوم عقلی*، ص ۴۹۰.

نیز عبارت کلام‌الله[1] چند بار به کار رفته است؛ اما سپس، به دلایلی که گفته خواهد شد، توسّعِ معنایی یافت و غیر از این معنای عُرفی، دارای معنای اصطلاحیِ خاصی شد و در مورد روش عقلیِ ویژه‌ای به کار رفت که هدف آن دفاع از عقاید ایمانی با دلایل عقلی بود؛ به طوری که هر گونه نوشته یا گفته‌ای که به شیوهٔ منطقی یا جدلی ارائه می‌شد، کلام نام می‌گرفت؛ به‌ویژه مطالب و مقولاتی که به مسائل اعتقادی می‌پرداخت.[2]

البته نخستین‌بار این واژه (کلام) برای بیان یکی از صفات باری‌تعالی (صفت نطق)[3] در غیر معنای لغوی‌اش به کار رفت و چنان‌که گفته شد در قرآن کریم عبارت کلام‌الله آمده است. عده‌ای از مفسران این قول را به معنای حرفیِ آن گرفته‌اند و معنای تکلّم را از آن فهمیده‌اند؛[4] اما چنان‌که گفته شد، معنای کلام در حدّ تکلّم منحصر نماند و به‌عنوان روش و رویکرد خاصی به کار رفت که کاربست آن وجه ممیّز بسیاری از متفکران و اندیشوران شد.

به هر تقدیر، آنچه امروز به عنوان علم کلام مطرح است، بسی گسترده‌تر از سخن و گفتار است و نمی‌توان با کندوکاو در ریشه‌های پیدایش این علم، مفاهیم و مقولات مندرج در این شاخهٔ علمی را به سطح سخن و گفتار، تقلیل داد؛ چرا که چنین مقوله‌ای در علم دستور زبان مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

البته جستجوی ریشه‌های لغوی و زبانی این اصطلاحات و یافتنِ مشترکاتی میان معنی «اصطلاحی» این واژه و معنی پیش از «وضع اصطلاحی آن» هیچ ایرادی ندارد؛ چون رابطهٔ آنها کاملاً گسسته نیست و چنان‌که گفته خواهد شد، شماری از محققان یکی از علل وجه تسمیهٔ این علم را ایراد سخن و قدرتِ بیان در آن، کندوکاو در کلامِ الهی، ایجاد ملکه سخنوری و ... دانسته‌اند.

---

۱. فتح، ۱۵؛ توبه، ۶؛ بقره، ۷۵.
۲. *تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام*، ص ۱۳۱ـ۱۳۲.
۳. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۱۴۱؛ *فرهنگ اصطلاحات فلسفی*، ص ۵۳۳.
۴. *فرهنگ اصطلاحات فلسفی*، ص ۵۳۳.

اما چنان‌که می‌بینیم، علم کلام از حدّ سخن و سخنوری فراتر رفت و به‌عنوان یکی از شاخه‌های علوم انسانی مانند بسیاری از علوم دیگر مدون شد و عالمان و اندیشوران مختلف دربارهٔ آن بحث کردند و هر کدام از آنان به فراخورِ توان خود و همسو با رویکردی که داشت، در این علم اظهار وجود کردند. نشانهٔ این امر وفور تألیفات و کثرت عالمانی است که هرکدام به نوعی در حوزهٔ گستردهٔ علم کلام فعالیت کرده‌اند و با غنی ساختن بستر و توسعهٔ گسترهٔ این علم، زمینهٔ گوناگونی منظرها و اندیشه‌ها را فراهم نموده‌اند.

تلاش تحسین‌برانگیز علمای کلام، کاری کرد که این علم نیز مانند سایر علوم مدوّن، به صورت دقیق تجزیه و تحلیل شود. تا جایی که به علم کلام مربوط می‌شد، مفاهیمی نظیر تعریف، موضوع، هدف و فایده بررسی شد و حدود و قلمروِ آنها تا جایی که امکان داشت، مشخص شد و این تجزیه و تحلیلها بیش از هر چیز به وجود این علم مشروعیت بخشید. ارائهٔ تعاریف گوناگون برای این علم، نشانهٔ عینی و تردیدناپذیرِ پذیرشِ کلام به‌عنوان یک علم است؛

اکنون جای آن است که به صورت اجمالی تعریفهای علم کلام را بررسی کنیم تا جوانب گوناگون آن اندکی بیشتر شناخته شود و راه ما را به سوی فهمِ روشن‌تر آن هموار کند. البته نباید از نظر دور داشت که علم کلام نیز مانند بیشتر علوم انسانی تعریف واحد و مورد اتفاقی ندارد. این امر هم میانِ پیروان نحله‌های گوناگون و هم میان طرفداران یک نحله آشکارا دیده می‌شود.

این است که در مورد تعریف کلام، تراکمِ اصطلاحات، تعبیرات و دیدگاهها تا حدّ زیادی موجب حیرت و سردرگمی خوانندگان این تعاریف می‌شود. البته اگر تاریخ دور و درازِ این علم در حوزهٔ اندیشهٔ بشری، نوع مسائلِ آن، خیزشها و رستاخیزهای متعددی که این علم در طول تاریخ خود دیده است. به حساب آید، این امر تا حدّ زیادی توجیه‌پذیر خواهد بود.

به هر تقدیر در میان تعاریف گوناگونی که از این علم شده، می‌توان چند نکتهٔ اساسی و مشترک یافت که در بیشتر تعاریف، به گونه‌ای از آنها بهره گرفته شده است.

ذکر همهٔ تعاریف و بیان میزان صحت و سُقم آنها کاری است که از عهدهٔ این مختصر بر نمی‌آید؛ بنابراین به ناچار گزیده‌ای از این تعاریف ارائه می‌شود.

جرجانی: کلام، علمی است که در آن از ذات و صفات خداوند و احوال موجوات و مبدأ و معاد موجودات، مطابق قوانین اسلام بحث می‌شود.[۱]

فارابی: کلام، صناعتی است که انسان می‌تواند با آن، از آراء و افعال معینی که شارع دین به آنها تصریح کرده است، دفاع و خلاف آن را رد کند.[۲]

ابن‌خلدون: دانش کلام، دانشی است، متضمن اثبات عقاید ایمانی، با ادلّهٔ عقلی و ردّ بدعت‌گذارانی که از اعتقادات مذاهب سلف و ... منحرف شده‌اند.[۳]

قاضی عضدالدین ایجی: علمی است که در آن می‌توان، با ارائه دلایل و دفع شبهات، عقاید دینی را اثبات کرد و می‌توان با اقامهٔ براهینِ قاطع و روشن، خصم را تسلیم کرد.[۴]

تهانوی: علمی است که با آن، شخص می‌تواند عقاید دینی را از طریق ارائهٔ حجتهای مختلف و دفع شبهاتِ گوناگون برای دیگران اثبات کند.[۵]

فرید وجدی: علم تقریر اصول دین با فلسفهٔ عقلی‌ای که از طریق علم منطق و علوم اوائل پدید آمده است.[۶]

---

۱. *التعریفات*، ص ۱۹۴.

۲. *احصاء العلوم*، ص ۷۱.

۳. *مقدمه ابن‌خلدون*، ج ۲، ص ۹۳۲ـ۹۳۳.

۴. *شرح المواقف فی‌العالم*، ج ۱، ص ۳۴ـ۳۵.

۵. موسوعة *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۲۹.

۶. *دایرةالمعارف القرن العشرین*، ج ۸، ص ۱۷۳.

برای اطلاع بیشتر از توضیحات و تعریفات علم کلام، ر.ک.:

ـ *لغت‌نامهٔ دهخدا*، ذیل مادهٔ کلام.

ـ *دایرةالمعارف فارسی*، ج ۲، بخش اول، ص ۲۲۴۰.

ـ *الموسوعة العربیة المیسرة*، ص ۱۴۶۸.

ـ *سیر کلام در فرَق اسلام*، ص ۱ـ۳.

ـ *فرهنگ علوم عقلی*، ص ۴۹۰.

ـ *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۱۴۱.

در تعریف فارابی تصریح شده است که کلام، صناعت است؛ اما در تعاریف دیگر علم نامیده شده است. بدیهی است، در آن تعریف که کلام، صناعت دانسته شده، به آن به مثابهٔ وسیله نگریسته شده و در ردیف علوم آلی، مثل صرف و نحو، قرار گرفته است. مسلماً در این صورت، کلام مقصود بالذات نخواهد بود و چون به مقصودی دیگر ما را نایل می‌کند، فرا گرفتن آن مرغوب است؛ ولی در تعاریفی که کلام، علم شمرده شده است، خود، مقصود بالذات و فراگرفتن آن امری پسندیده و مرغوب خواهد بود.

با این وصف در مجموع این تعاریف یک وجه مشترک وجود دارد و آن اینکه علم کلام دانشی دانسته شده که با اتکا به مبانی استدلالی به اثبات گزاره‌های دینی می‌پردازد. پس استدلالی بودن این دانش و داشتن مبانی و قواعد منطقی و استدلالی، امری است که از سوی صاحبان تعاریف پذیرفته شده است. وجه مشترک دیگری نیز در این تعاریف دیده می‌شود، مثلاً در این تعاریف یکی از کارکردهای علم کلام، دفع شبهات تلقی شده است. البته در تعریف جرجانی به این بعد تصریح نشده است. با این وصف می‌توان نتیجه گرفت که تفاوتهای این تعاریف، صوری است و همه در دو قضیه اتفاق دارند، یکی استدلالی بودن علم کلام و دیگری دفع شبهات مخالفان.

موضوع علم کلام

در این مسئله نیز همانند تعریف علم کلام رأی واحد و مورد اتفاقی ارائه نشده است و چنان تعدّدی در آراء وجود دارد که جمع و تدوینِ همهٔ آنها، اگر نه غیرممکن، کاری بس دشوار و طاقت‌فرساست. البته تعیین موضوع علم کلام با توجه به اینکه علم کلام دارای تعریف است، امری ناشدنی نیست؛ زیرا باید برای تعریف یک علم و تعیین موضوع آن از یک مجموعه اصول مشترک استفاده کرد.

اکنون چند نظر ارائه شده در این باره را بیان می‌کنیم.

تهانوی: موضوع علم کلام عبارت است از «معلوم» از آن حیث که اثبات

عقاید دینی به‌گونه‌ای دور یا نزدیک به آن بستگی دارند.[۱] توضیح اینکه مسائل علم کلام یا از جمله عقاید دینی به شمار می‌روند مانند اثبات قدم و وحدتِ صانع. یا از جمله قضایایی هستند که این عقاید دینی بر آنها بنا می‌شوند، مانند ترکیب اجسام از جواهر فرد، وجود خلأ، صفات خداوند و غیره. آنچه که همهٔ این موضوعات را دربر می‌گیرد، «معلوم» است که شامل موجود، معدوم و ... نیز می‌شود.[۲]

قاضی ارموی:[۳] موضوع علم کلام، ذاتِ خداوند متعال است؛ زیرا در این علم از عوارض ذاتیِ این ذات مبارک که همان صفات ثبوتی و سلبی است و از افعالِ او، خواه در دنیا، نظیر حدوث عالَم و خواه در آخرت، مانند حشر و از احکامِ او در دنیا و آخرت، نظیر بعثت انبیا و نصب امام در دنیا، و کیفر و پاداشِ اخروی، از این رو که بر او واجب‌اند یا نه، بحث می‌شود.[۴]

امام غزالی: موضوع علم کلام، موجود بماهو موجود است؛ یعنی موجود از آن جهت که صرفاً خودش هست و به چیزی مقید نیست.[۵]

آنچه در مطالب گفته شده دربارهٔ موضوع علم کلام بیش از همه جلب نظر می‌کند، «موجود بماهو موجود» است. این موضوع را دسته‌ای از حکما و فلاسفه موضوع فلسفه دانسته‌اند. یعنی حکمت الهی (فلسفه) علمی است که در آن از احوال

---

۱. *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۳۰.

۲. *همان‌جا*؛ *مذاهب الاسلامیین*، ج ۱، ص ۹.

۳. محمود بن ابوبکر بن حمد، ابوالثناء سراج‌الدین الارموی در سال ۵۹۴ هـ در ارومیه از نواحی آذربایجان متولد شد. از جمله علمای شافعیه بود و در علوم اصول و منطق، دست داشت. در موصل تحصیل کرد و در دمشق سکنی گزید و سرانجام در سال ۶۸۲ هـ در شهر قونیه دیده از جهان فرو بست. دارای آثار فراوانی است که از آن میان می‌توان، *مطالع الانوار*، *شرح اشارات ابن‌سینا*، *شرح الوجیز غزالی*، *التحصیل من المحصول*، *لطائف الحکمه*، *بیان الحق و لباب الأربعین فی اصول الدین* را نام برد. اقتباس از: *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۳۰؛ *الأعلام*، ج ۷، ص ۱۶۶.

۴. *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۳۰؛ *المواقف*، ج ۱، ص ۴۲ـ۴۳.

۵. *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۳۰.

«موجود بِماهُوَ موجود» بحث می‌شود.[۱]

پیداست که در پاره‌ای از متون، فلسفه و کلام اگر نگوییم تعریفی واحد، تعریفی نزدیک و مشابه دارند. البته چنین امری چندان عجیب و دور از انتظار نیست؛ چرا که پس از تکامل یافتنِ مباحث کلامی، دامنهٔ بحثهای آن توسعه پیدا کرد و به بسیاری از مسائل فلسفی مانند بحث در جواهر، اَعراض، ترکّب جسم از اجزاء لایتجزّی، خلأ و ... کشیده شد.[۲]

توضیح اینکه چون اثباتِ وجود خدا نیازمند اثبات حدوثِ اجسام، تقسیم موجودات به جوهر و عرض، بیان اقسام مقولات[۳] و بیان احتیاجِ حادث و معلول به محدث و علت است، موضوعات علم کلام در این قسمت ناچار همان موضوعات فلسفهٔ الهی و مابعدالطبیعه می‌شود. با این تفاوت که فلسفه مدعی بود مسائل مذکور را آزادانه و بی‌تقیّد و تعهد نسبت به عقیده یا دین بررسی می‌کند.[۴] به‌عبارت دیگر اگر دربارهٔ جهان، آزادانه بحث شود و این قید و شرط در میان نباشد که نتیجهٔ بحث، الزاماً با اعتقادات یکی از ادیان موافق باشد، چنین بحثی را فلسفه گویند؛ اما همین که به قید توافق با دین مقید شویم و در تعقل و تفکر، از حریم دین پا فراتر نگذاریم، چنین پژوهشی را کلام گویند.[۵]

با این همه، مسائل علمِ کلام، صرفاً در این حدّ منحصر نمی‌شود؛ بلکه درباره مسائلی که فقط جنبهٔ دینی دارد نیز بحث می‌کند؛ مانند نبوتِ عامه، نبوتِ خاصه، امامت، قضا و قدر، عدل خداوند، کلام‌الله، اثبات معاد و ... که فلسفه دربارهٔ آنها بحث نمی‌کند، مگر به صورت استطراد و به دلیل نشان دادن عدم منافات میان فلسفه و دین و به منظور دور ماندن از گزند اهل تعصب.[۶]

---

۱. *بدایة الحکمة*، ج ۱، ص ۳؛ *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۵۳.

۲. *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۶۰ـ۶۱ (با اندکی تصرف).

3. categories

۴. *دایرةالمعارف فارسی*، ج ۲، بخش دوم (ش ـ ل) ص ۲۲۴۰.

۵. *تاریخ تمدن اسلام*، ص ۹۲.

۶. *دایرةالمعارف فارسی*، ص ۲۲۴۰ـ۲۲۴۱.

به هر حال، در پاره‌ای از موارد و بنا به تعریف دسته‌ای از علما، موضوع علم کلام و فلسفه یکی است؛ اما تفاوتِ علم کلام و فلسفه، این است که در علم کلام، مطابقِ قانونِ دینی خاص بحث می‌شود نه قانونِ عقل؛ در حالی که فلسفه مقید به دین خاصی نیست.[۱] البته مطابقتِ مسائل مورد بحث در علم کلام با قانون دین بدین معنا نیست که تمام مسائلی که در آن مورد کندوکاو قرار می‌گیرند حتماً باید موافق دین باشند. یعنی در کلام اسلامی گاهی از مسائل غیراسلامی نیز بحث می‌شود؛ زیرا گاهی در کلام برای اثبات پاره‌ای موضوعاتِ ذاتی و جدّیِ این علم به مطالبی از سایر حوزه‌ها نیاز است و نمی‌توان گفت چون دربارهٔ فلان امرِ شرک‌آمیز یا کفرگونه بحث شده است، گوینده آن متکلم نیست و سخنانش ربطی به علم کلام ندارد؛ بلکه این امور نیز در حوزهٔ علم کلام قرار می‌گیرند و شخصِ متکلم می‌کوشد، زوایای آنها را بکاود و به منظور حراست از دین در برابر بدعت‌گذاران[۲] و حمایت از معتقداتی که از سلف صالح به دست مسلمانان رسیده، آنها را در حوزهٔ کار خود مطرح کند.[۳] نکتهٔ اصلی این است که علم کلام می‌کوشد، با اصل قرار دادنِ قوانینِ دینی قضایا و مسائل را تبیین کند.[۴]

وجه تسمیهٔ علم کلام

در مورد علتِ نام‌گذاری علمِ کلام نیز نظراتِ متعددی ارائه شده که هریک نشان‌دهنده دید خاصی به این علم و جایگاه آن است. البته در آغاز، کلام علمی منظم با تعریف، مسائل و موضوعات خاص نبود؛ بلکه کلام بحث در مسائل اعتقادی، به‌ویژه توحید و صفات از قبیل اراده، علم، سمع و بصر و ... بود و این مطلب از وجه تسمیهٔ حقیقی آن روشن می‌شود؛ زیرا اگر کسی در یکی از مسائل

---

۱. *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۳۰.

۲. *تاریخ تمدن اسلام*، ص ۹۲.

۳. *إحیاء علوم الدین*، ج ۱، ص ۶۱.

۴. اقتباس از: *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۳۰.

اعتقادی از قبیل فعلِ انسان یا ارتکاب کبیره بحث می‌کرد، می‌گفتند: «تَکَلَّم فیه». یعنی دربارهٔ فلان موضوع سخن گفت و بحث کرد؛[۱] به طوری که پاره‌ای از کتب ملل و نحل بدین صورت تدوین شده که به جای «فصل» عبارت «کلام» آمده است.[۲]

عده‌ای گفته‌اند که وجه تسمیهٔ این علم بدان سبب است که در انسان قدرت کلام و سخن پدید می‌آورد.[۳] دستهٔ دیگری گفته‌اند، علم کلام، ملکه‌ای را پدید می‌آورد که انسان در هنگام بحث و جدال و مناظره بهتر بتواند برای اثبات عقاید سخن گوید؛ به همین دلیل آن را علم کلام نامیده‌اند. البته این وجه تسمیه زمانی صحیح است که مناظره و جدلی وجود داشته باشد؛ زیرا در بحث و مناظره عبارت «تکلَّمَ فیه»، بیشتر برای کسی به کار می‌رفت که با عقیدهٔ گوینده، مخالف بود. به همین دلیل در این‌گونه موارد، کار به استدلال و مناظره و جدل می‌کشید.[۴] بنابراین کسی که در امور اعتقادی بحث و استدلال می‌کرد، متکلم خوانده می‌شد و از اینجا روشن می‌شود که خود بحث و استدلال و جدل، در امور اعتقادی و اصول دینی، کلام خوانده شده است.[۵]

برخی نیز بر این اعتقادند که چون علم لازمهٔ علم کلام، مباحثه و گفتگو بین دو طرف است، این علم را کلام نامیده‌اند.[۶] عبدالکریم شهرستانی هم در کتاب *الملل و النحل* دو وجه برای تسمیهٔ این علم، ذکر می‌کند:

الف) اولین و آشکارترین مسئله‌ای که مسلمانان دربارهٔ آن بحث کرده‌اند، کلام خدا یعنی قرآن و حادث و قدیم بودنِ آن است.

ب) متکلمان خواسته‌اند، با فلاسفه مقابله و فنونِ علمِ کلام را با منطق توأم کنند؛ زیرا منطق و کلام مترادف هستند. بنابراین کلام نزد متکلمان، مانند منطق یعنی

---

۱. *دایرةالمعارف فارسی*، ص ۲۲۴۱.

۲. *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، ص ۷۸ـ۷۹.

۳. *الموسوعة العربیة المیسرة*، ص ۱۴۶۸.

۴. *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، ص ۷۹.

۵. *دایرةالمعارف فارسی*، ص ۲۲۴۱.

۶. *شرح عقائد النسفی*، ج ۱، ص ۱۸.

نطق و کلام نزد فلاسفه است و بنای این دو علم بر کلام نهاده شده است.[۱]

ایجی نیز نظر شهرستانی را تأیید می کند و می گوید: وجه تسمیهٔ علم کلام این است که کلام برای این علم مانند علم منطق برای فلسفه است. شاید هم به دلیل عنوانِ مباحثِ آن، نظیر کلام در صفات خدا، کلام در امامت، کلام در نبوت و ... باشد.[۲]

نکته شایان توجه اینکه علم کلام در گذشته نامهای دیگری نیز داشته است که آنها هم نشان‌دهندهٔ نظرگاه و دید افراد هستند. نامهایی نظیر اصول دین[۳]، فقه اکبر[۴]، علم نظر و استدلال[۵]، علم توحید و صفات[۶] و ... نیز بر این علم نهاده شده است. با این همه چنین اصطلاحاتی هرگز اعتبار اصطلاح «علم کلام» را کسب نکردند و با آنکه دسته‌ای از متأخران و در رأس آنها محمد عبده کتابهای کلامی خود را تحت عنوان *رسالة التوحید* نگاشتند، اسم اصلی این علم، همان علم کلام است و حتی خودِ عبده نیز در کتابش می گوید که گاهی به دلایلی، علم توحید را علم کلام می‌نامند.[۷]

آراء و نظرات متعدد دربارهٔ وجه تسمیهٔ علم کلام بیان شد. با این حال به نظر می‌رسد، علتهایی که برای نام‌گذاری علم کلام بیان شده‌اند، چندان محکم و متقن نیستند و نمی‌توانند، حقیقتِ این علم را چنان‌که هست، روشن کنند؛ مثلاً گفته‌اند، چون بحث دربارهٔ کلام‌الله و مخلوق یا قدیم بودنِ آن مهم‌ترین مسئله این علم بوده است، به آن کلام می گویند؛[۸] اما این دلیل چندان محکم و منطقی به نظر نمی‌رسد؛

---

۱. *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۲۹.

۲. *المواقف*، ج ۱، ص ۴۸.

۳. *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۳۰.

۴. همان‌جا؛ *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، ص ۷۸.

۵. *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۳۰.

۶. *الموسوعة العربیة المیسرة*، ص ۱۴۶۸؛ *فرهنگ اصطلاحات فلسفی*.

۷. *الأعمال الکاملة*، ج ۳، ص ۳۷۳.

۸. *دایرةالمعارف فارسی*؛ *الأعمال الکاملة*، ج ۳، ص ۳۷۳؛ *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۳۰.

زیرا بحث دربارهٔ کلام‌الله فقط در زمان مأمون و معتصم مسئله حادی شده بود.[۱] دیگر اینکه گفته‌اند، فصول و ابواب این علم با جملهٔ «الکلام فی...» شروع می‌شده؛[۲] اما این امر عمومیت نداشته و[۳] فقط در پاره‌ای از کتب، انجام می‌شده است.

به هر تقدیر آنچه امروزه به عنوان «علم کلام» مشهور است، یکی از علوم اصیل اسلامی و دارای حدود و ثغور خاصی است. برای دفاع از نظام اعتقادات هر آیین، کلامِ مخصوصِ آن آیین وجود دارد؛ اما کلام اسلام با پایبندی به اصولِ روشنِ اسلامی، ضوابط و چهارچوب روشن‌تر و قوی‌تری دارد.

تاریخچهٔ علم کلام

از آنچه گفتیم، پیداست که برای این شاخه از معرفت بشری نمی‌توان تاریخِ تقویمیِ دقیقی مشخص کرد و چه بسا از همان نخستین روزهای پیدایشِ پرسش در باب چند و چون هستی و بحث دربارهٔ هستها و بایدها، این‌گونه مباحث نیز از نهاد انسان سربرآورده باشد. عده‌ای، این مباحث را در حوزهٔ فلسفه و حکمت جای می‌دهند؛ اما در تاریخ بشریت نمی‌توان دوره‌ای را یافت که در آن، بشر با مسائلی که بعدها در این حوزهٔ معرفتی تدوین شد، دست به گریبان نبوده باشد.

علم کلام یا علم تقریر عقاید دربارهٔ نبوت و موضوعات مرتبط با آن، قبل از اسلام نیز میان ملتها شناخته شده بود و در هرکدام از این ملتها، کارگزاران دین در راه حفظ و تأیید عقایدشان می‌کوشیدند و در این راه «بیان» از نخستین وسایل مورد استفادهٔ آنها بود.[۴]

در مذهب یهود که تقریباً کهن‌ترین مذهب سامی شناخته شده است، مسائل کلامی مانند بحث در احکام، اعتقادات و تأویلات، وجود داشت. فیلون اسکندرانی،

---

۱. *دایرةالمعارف فارسی.*

۲. *همان‌جا*؛ *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی.*

۳. *دایرةالمعارف فارسی.*

۴. *الأعمال الکاملة*، ص ۳۷۳-۳۷۴.

موسی بن میمون (صاحب *دلالة الحائرین*) و یحیی بن باقودا (صاحب *الهدایة الی فرائض القلوب*) از بزرگان یهود و صاحب مکتب کلامی بودند که آیات متشابه تورات را تأویل و تفسیر نموده‌اند.[۱]

جدالهایی که در زمان حضرت مسیح پدید آمد و سرانجام هم به شهادت ظاهری او منجر شد، صرفاً اعتقادی بود. پیدا شدن انجیلهای متعدد و فرقه‌های گوناگون از بطن و متن دین مسیح، جنجالهای کلامی بسیاری را ایجاب کرده است.[۲]

بحث اقانیم سه‌گانه و توجه به اَب، ابن و روح‌القدس که عمدتاً در مدارس مسیحی انجام می‌شد، در حوزهٔ مسائل کلامی می‌گنجد. حتی کار اساسی مدارس سرزمینهای مسیحی‌نشین در قرون وسطی بحث و جدال کلامی بوده است.[۳]

جدالها و جرّ و بحثهایی هم که در دین زرتشت و به طور کلی، ادیان ایران باستان بر سرِ یزدان و اهرمن بوده است، در حوزهٔ کلام قرار دارد. بحثهای مربوط به نبرد اهورامزدا و اهرمن، جبر یا اختیار انسان، ترغیب انسانها به انجام امور یزدانی، دوری از امور اهریمنی و ... همه به نوعی جزء مباحث علم کلام است.[۴]

بررسی اجمالیِ اندیشه هندیها دربارهٔ مفهوم خدا، فرجام‌شناسی، کتابهای مقدس و طبقهٔ روحانیون نشان می‌دهد که در میان آنان نیز مباحث کلامی به گونهٔ خاصی مد نظر بوده و فرزانگانشان نیز به شیوهٔ خود، دربارهٔ مفاهیمی که بعدها جزء علم کلام به حساب آمد، بحث می‌کردند.

نگاهی گذرا به اندیشهٔ چینیها و فراز و فرودهای خاص آن و نیز نوع دیدگاه چینیان دربارهٔ انسان، طبیعت، فرد، جامعه و از همه مهم‌تر مابعدالطبیعه[5] نشان می‌دهد، آنان نیز به مقولاتی که بعدها جزء کلام شد، نگاه ویژه‌ای داشته‌اند که در جای خود درخور تأمل و بررسی است.

---

۱. *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، ص ۷۴.

۲. *همان*، ص ۷۵.

۳. *همان*، ص ۷۶.

۴. *همان*، ص ۷۵، با دخل و تصرف.

5. metaphysics

آنچه از میان این اندیشه‌های گوناگون مد نظر است، اندیشهٔ مسلمانان و از همه مهم‌تر سرآغاز و بسترهای رشد و بالندگی آن است. دین اسلام در شبه جزیرهٔ عربستان طلوع کرد و نخستین پرتوهای خود را بر آن سرزمین تاباند. بسیاری از عالمان و تاریخنگاران دربارهٔ سادگی و بدوی بودن آن سرزمین و ساکنانش سخنها گفته‌اند؛ اما در آنجا عقاید و اندیشه‌های گوناگونی حاکم بود که هر کدام از آنها به شیوه‌ای، نظام هستی و قوانین حاکم بر آن و ... را تبیین و تفسیر می‌کرد.

کتیبه‌هایی که در جنوب شبه جزیره کشف شده، حاکی از آن است که اعراب، آفتاب و ماه را می‌پرستیدند. در قرآن نام تعدادی از خدایانی که عربها قبل از رسالت پیغمبر می‌پرستیدند، چون لات، عُزّی، مَنات، وَدّ، سواع، یَغوث، یَعوق، نَسر[1] و ... آمده است.[2] اهل هر قبیله‌ای خدایی خاص خود داشتند که محور زندگی دینی و معبود بی‌واسطهٔ ایشان بود. در عین حال، اعراب بیابانی به وجود خدایی متعال که او را «الله» می‌نامیدند، اعتقاد داشتند؛ اما این اعتقاد به «الله» چندان قوی نبود.[3]

یک قرن پیش از ظهور اسلام، عربستان یکسره در تصرف بت‌پرستی نبود؛ بلکه یهودیت و مسیحیت نیز پیروان بسیاری در آنجا داشت و محتمل به نظر می‌رسد که رواج این دینها در گرایش اعراب به سوی توحید تأثیر مهمی داشته است؛ زیرا با آنکه از لحاظ زبان، احساسات و حتی روحیه، عرب شده بودند، از لحاظ مهم‌ترین خصوصیت خود، یعنی دین، هنوز یهودی و مسیحی باقی مانده و با شرک عربی، سخت در تعارض بودند. آنها در سدهٔ ششم میلادی به صورت قابل ملاحظه‌ای در عربستان نفوذ کردند و حوزهٔ نفوذشان را گسترش دادند.[4]

از سوی دیگر کسانی نظیر زید بن عَمرو بن نُفَیل از عبادت بتها دست برداشته بودند. از خوردن گوشت قربانیهایی که به نام بتها انجام شده بود، خودداری

---

۱. ر.ک: نوح، ۲۳؛ نجم، ۱۹ـ۲۰.

۲. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۱۰۴.

۳. *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ص ۱۸۰.

۴. اقتباس از: *همان*، ص ۱۸۹ـ۱۹۰.

می کردند و به قریش می گفتند: ای قریشیان! خداوند آب را از آسمان می‌فرستد؛ گیاه و دانه را از زمین می‌رویاند و حیوانات را خلق می کند تا در آن چراگاهها بچرند: اما شما حیوانات را برای غیرِ او قربانی می کنید؟[۱]

امیة بن ابی الصلت شاعر مشهوری بود که نام ابراهیم (ع)، اسماعیل (ع) و حنفیت را بر زبان می‌راند، شراب را تحریم می کرد و در حقیقتِ بتها تردید داشت. اشعار او مشحون از ذکر پیامبران (ع)، بهشت و جهنم و ثواب و عقاب بود.[۲] در آن سرزمینِ حکما و اندیشمندانی نیز وجود داشتند؛ اما به قول شهرستانی[۳] اندک بودند و حکمتِ بیشتر آنان جرقه‌ای ذهنی و اندیشه‌هایی نامنظم و تدوین ناشده بود؛ اما مردم برای حلِ مسائل و مشکلات به آنان رجوع می کردند و می‌توان گفت، با فرهنگ‌ترین و آگاه‌ترین عربهای آن زمان بودند.[۴]

بازارهای جزیرة العرب نیز که در سدهٔ ششم میلادی دایر بودند، یکی از مراکز ملاقاتهای هندیان، ایرانیان، بابلیان، حبشیان و سوریان بود. کاروانهای جزیرةالعرب فراورده‌های این دیار را به سرزمینهای دیگر می‌برد و متقابلاً فراورده‌های سرزمینهای دیگر را به آنجا می‌آورد.[۵]

بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که در چنین اجتماعی، همهٔ مردم بت‌پرست باشند؛ زیرا همچنان که گفته شد غیر از بت‌پرستان و مشرکان عرب، یهودیان، مسیحیان، مجوسیان و حتی زنادقه نیز در آنجا زندگی می کردند و بدین‌ترتیب نمی‌توان پذیرفت که جزیرةالعرب از اندیشهٔ دینیِ قوی دور بوده است؛ خواه این اندیشه‌ها را انکار و رد می کرد، خواه اثبات و تأیید. شمار زیادی بر اساس این تصور غالب قضاوت می کنند که در شبه جزیره هیچ نوع اندیشهٔ دینی وجود نداشته

---

۱. *التفکیر الفلسفی فی الإسلام*، ص ۱۶.

۲. *همان*، ص ۱۹.

۳. به نقل از: *همان*، ص ۲۴.

۴. *همان‌جا*.

۵. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۱۰۵.

است؛[1] اما افزون بر اشعار و سروده‌های عظیمی که از اعراب آن دوره به یادگار مانده است و بیانگرِ معانی ژرف و خیالِ بلندپرواز پدیدآورندگان آنهاست، از برخوردهای اولیه‌ای که با قرآن داشتند نیز می‌توان فهمید که اندیشه‌های گوناگون و چندلایه‌ای میان آنان رواج داشته است؛ زیرا نمی‌توان پذیرفت که عربها بدون داشتنِ هیچ پیوندی با قرآن، از شنیدن آن به شگفت آیند یا اینکه در برابر قرآن قد علم کنند، دربارهٔ بسیاری از مفاهیم مندرج در آن جهت‌گیری تند و خشنی داشته باشند و با پیامبر بحث و جدل نمایند، ولی حقیقت و اسرار نهان در آن را نفهمند. همچنان‌که می‌دانیم آیاتی از قرآن، مشرکان، یهودیان، مسیحیان، صابئان و مجوسیان را رد می‌نماید؛ ولی ما نمی‌توانیم بپذیریم که این رد و انکارها صرفاً متوجه یهودیان فلسطین، مسیحیان روم، مجوسیان ایران و صابئان ساکنِ جزیرةالعرب است؛ بلکه افزون بر اینها، فرقه‌هایی از عربهای شبه جزیره نیز نقّادی شده‌اند.[2]

بنابراین عربها در ناآگاهی کامل نبوده و شعر، حکمت، دین، عقل سالم و شعور دینی قوی و نیرومندی هم داشته‌اند. همچنین هنگام ظهور دین اسلام، دست‌کم از لحاظ سادگی و بدویت فکری مانند جوامع اولیه انسانی نبوده‌اند و این مسئله را از طریق ادیان و آثار ادبی بر جای مانده از آنان در می‌یابیم.[3]

در چنین شرایطی محمد بن عبدالله (ص) از میان فرزندان قریش ظهور کرد. ظهور اسلام مهم‌ترین حادثهٔ تاریخی، دینی و فکری‌ای است که جزیرةالعرب و حتی تمام تاریخ بشر به خود دیده است.[4] پیامبر اکرم (ص) برنامهٔ اسلامی را تبلیغ و مسائل و دیدگاههای خاصی را دربارهٔ جریانات آشفته‌بازار اندیشهٔ آن زمان و به‌ویژه عربستان بیان کرد و به این ترتیب نظرها را به صورتی شگرف از آنچه قبلاً رواج داشت برگرداند و با در انداختن طرحی نو، سیر اندیشه‌ورزیِ بشر را به گونهٔ خاصی

---

۱. اقتباس از: *التفکیر الفلسفی فی‌الإسلام*، ص ۲۲.

۲. *همان*، ص ۳۴. برای توضیح بیشتر در این باره، ر.ک.: *تاریخ آداب اللغةالعربیة*، ج ۱، ص ۲۹.

۳. *تمهید لتاریخ الفلسفة الإسلامیة*، ص ۱۰۲، به نقل از: *التفکیر الفلسفی فی‌الإسلام*، ص ۳۶.

۴. *التفکیر الفلسفی فی‌الإسلام*، ص ۱۰۴ و ۱۰۵.

جهت‌دهی کرد و پایه‌های اصیل اعتقادی بشر را سامان داد.

با به چالش کشاندن باورهای حاکم در آن سرزمین و تصحیح فهم انسانها از مفاهیمی نظیر خدا، حیات، نبوت، مرگ، معاد، خیر و شر، ثواب و عقاب، بهشت و جهنم، جبر و اختیار اصول کلی علم کلام پایه‌گذاری شد. در آیات قرآن و احادیث پیامبر (ص) نامی از کلام به مثابهٔ علمی مستقل برده نشده است؛ اما مواد اصلی و خامی که در سده‌های بعدی علم مستقل کلام را پدید آورد، ریشه در این دوران دارند.

البته هنوز به درستی نمی‌دانیم که از چه تاریخی علمِ اثبات اصول عقاید با استفاده از استدلال، کلام خوانده شده است.[1] حتی معتزله که از پیشکسوتان تأسیس علم کلام هستند چنین اصطلاحی را به کار نبرده‌اند.[2] برای نخستین بار ابوالحسن اشعری در کتاب *مقالات الإسلامیین*، عبارت «اختلفَ المتکلمون ...»[3] را به کار برده است و در کتاب *استحسان الخوض فی علم الکَلام* از «علم کلام» سخن به میان آورده است.[4]

اگر پذیرفته شود که علم کلامِ اسلامی از زمان ظهور پیامبر اکرم (ص) و ابلاغ دعوت ایشان آغاز می‌شود، می‌توان به صورت گسترده‌تری، فراز و فرودهای این علم پرماجرا را دنبال کرد و مراحل نضج و شکل‌گیری آن را تا رسیدن به علم کلام کنونی باز شناخت؛ اما از آنجا که در این کتاب بنا را بر اختصار گذاشته‌ایم، از بسط کلام خودداری و فقط به اشاره‌ای گذرا بسنده می‌کنیم.

اسلام از همان روزهای آغازین ظهور خود، مانند هر دین دیگری به پایه‌ریزی نظام اعتقادات خود همت گماشت؛ زیرا اعتقاد، اساس و پایهٔ عمل است. مسائل

---

۱. *دایرةالمعارف فارسی*، ص ۲۲۴۱.

۲. *فی علم الکلام*، ج ۱، ص ۱۹.

۳. اشعری در این کتاب ۳۳ بار واژهٔ متکلمین و متکلمون و ۱۲ بار واژهٔ اهل الکلام را به کار برده است.

۴. *دایرةالمعارف فارسی*.

اعتقادات اسلامی نیز شامل توحید، نبوت، وحی، رابطهٔ خداوند با بندگان، صفات خداوند، معاد و ... می‌شد.[۱] همچنان‌که قبلاً نیز گفته شد، قرآن کریم با بیان نظرگاههای خاص خود دربارهٔ این مسائل و سایر مفاهیم درخور توجه، طرح نوینی دربارهٔ مسائل اعتقادی و حل معمای هستی مطرح کرد.

قرآن کریم با صلابت و قاطعیت، دربارهٔ نگره‌ها و اندیشه‌های دیگر نحله‌ها بحث می‌کرد و در بیان نظرگاههای خود به روایت قصه یا دادن اخبار، بسنده نمی‌کرد؛ بلکه خرد را مبنا قرار داد و قوانین و اصول ثابت حاکم بر نظام هستی را بیان کرد و مردم را به کشف اسرار عالمانه و حکیمانهٔ نهفته در جوانب گوناگون زندگی فراخواند و با استفاده از این مقدمات دلیل و استدلال را در تمام رویکردهای خود به کار گرفت.[۲]

با این حال نه پیامبر (ص) از خدا استدلال پیامهایشان را می‌خواست و نه صحابه و یاران او در پذیرش این قوانین و احکام با پیامبر (ص) جر و بحث می‌کردند. در این دوران که آن را دوران ایمان قلبی، تسلیم، تصدیق و تقدیس نام نهاده‌اند، کسی از پیامبر (ص) دربارهٔ کیفیت استوای الله بر عرش پرسش نکرد.[۳] آنان به دلیل صفای اعتقادی که از برکت وجود پیامبر (ص) پیدا کرده بودند، به آنچه ایشان می‌فرمود، ایمان داشتند و به آن عمل می‌کردند و نیازی به بحث و جدلهایی که بعدها پیش آمد، نداشتند.

تا هنگامی که پیامبر (ص) در قید حیات بود، همهٔ مسائل با رجوع به ایشان به بهترین وجه ممکن حل و فصل می‌شد و دیگر نیازی نبود مسلمانان برای حل مسائل مطرح شده بحث و استدلال یا اجتهاد شخصی نمایند. همین که پیامبر (ص) درگذشت، بحث و جدل دربارهٔ مسائل پدید آمد و این بار هر کس به شیوهٔ خاص خود دربارهٔ مسائل و امور اجتهاد می‌نمود.

---

۱. *تاریخ الفکر الفلسفی فی الإسلام*، ص ۱۳۶.

۲. *الأعمال الکاملة*، ص ۳۷۴.

۳. *فی علم الکلام*، ص ۲۳.

بنا به گزارش ابوالحسن اشعری مردم پس از پیامبر (ص) در امور متعددی اختلاف نظر پیدا کردند. دسته‌ای دیگری را گمراه می‌خواند و آنها از اتهامات وارد شده برائت می‌جستند و به این ترتیب مسلمانانِ یکدست و یکپارچه به فرقه‌ها و احزاب جدا از یکدیگر تبدیل شدند؛ ولی اسلام با گستردگی خاصی که داشت همهٔ آنان را زیر چتر خود می‌گرفت.[1]

اختلافات سیاسی صدر اسلام و منازعات مربوط به آن رفته‌رفته پای خود را از دایرهٔ فروع فراتر گذاشت و به بحث دربارهٔ حقیقت ایمان و وضعیت ایمان طرفهای جنگ، کشیده شد. البته در این مرحله هنوز امکان محدود کردن منازعات در حوزهٔ فروع وجود داشت؛ ولی با سپری شدن زمان و فاصله گرفتن از علل اولیهٔ اختلافات، رفته‌رفته دامنهٔ منازعات از حوزهٔ سیاست به حوزهٔ اعتقادات کشیده شد و به این ترتیب شکاف موجود عمق و پهنای بیشتری یافت.

این بود که هر فرقه و جناحی برای تأیید رویکرد سیاسی خود به تأویل و تفسیر نصوص دینی همت گماشت و از این راه زمینهٔ طرح پاره‌ای پرسش و پاسخهای جدید فراهم آمد. البته تماس مستقیم با غیرمسلمانان و استفادهٔ مستقیم از منابع اعتقادی و نظری آنان به شعله‌ورتر شدن این آتشِ افروخته یاری می‌رساند.

---

۱. *مقالات الاسلامیین و إختلاف المصلین*، ج ۱، ص ۱ـ۲.

بخش دوم

پیدایش فرقه‌ها در اسلام

فصل اول: سرآغاز تفرقه در اسلام
فصل دوم: حدیث تفرقه

فصل اول

سرآغاز تفرقه در اسلام

در صفحات پیشین کلیاتی دربارهٔ علم کلام و زمینه‌های ظهور مباحث کلامی در اسلام بیان و گفته شد که چگونه اسلام توانست با ارائهٔ اندیشه‌های خاصی که داشت، بیشتر اندیشه‌ها و نظرگاههای موجود در آن زمان را به چالش بکشاند و در سایهٔ تعالیم قرآن و دعوت پیامبر (ص) برنامه و رویکرد منحصر به فردی طراحی و تدوین کند. از بارزترین ویژگیهای جامعه در زمان ظهور اسلام، وجود اختلاف، تفرقه و ناهمگونی در رویکرد افراد و گروههای مختلف دربارهٔ مسائل گوناگون و به‌ویژه امور مربوط به جهان هستی و پروردگار آن و جایگاه و آیندهٔ انسان در این جهان و غیره بود. این موضوع ناشی از فقدانِ پیشنهادِ جامع و آیین فراگیری بود که بتواند با استفاده از قدرت نظرگاههای خود، به سلسلهٔ دراز این اختلاف خاتمه دهد.

ظهور اسلام به مثابهٔ یک دین، تا حدّ زیادی به تشت آراء و گوناگونی رویکردها پایان داد؛ زیرا با تبیینِ جوانبِ نامعلومی که برای بسیاری از افراد ناشناخته مانده بود، تا حد زیادی عنان اختلاف را در دست گرفت و به شیوه خاص خود آن را کنترل و هدایت کرد.

پاسخگویی به پرسشهای بسیاری[1] که مردم شبه جزیره عربستان از پیامبر (ص)

---

۱. ر.ک.: بقره، ۳۸۹، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲؛ مائده، ۴؛ اعراف، ۱۸۷؛ انفال، اسراء، ۸۵؛ کهف، ۸۳؛ طه، ۱۰۵؛ نازعات، ۴۲.

می‌پرسیدند، نمونهٔ گویا و روشنی از تلاش پیامبر اکرم (ص) برای حل امور مبهمی بود که تا حد زیادی موجب تفرقه و اختلاف شدید شده بود.

بدین‌ترتیب، قرآن کریم به‌عنوان کتابی که بیشتر رخدادهای اعتقادی و نظری زمانِ نزول خود را دربر دارد، با حل مسائلی از قبیل الوهیت، حیات، مرگ، نبوت، بعثت و همچنین پاسخگویی به اموری که قبلاً گفته شد، رسماً یگانه منبع حلّ امور و مسائل دغدغه‌برانگیز مردم شد و با اظهار نظر روشن و قاطع خود دربارهٔ بسیاری از مسائل گنگ یا مورد اختلاف، رفته‌رفته زمینهٔ کم‌رنگ شدن و حتی حذف بسیاری از عقاید را فراهم آورد.

از این رو پیروی از قرآن و آموزه‌های آن، تنها یک جهت‌گیری ساده نبود؛ بلکه ایمان به نوع خاصی از پاسخ بود که به پرسشهای اصیل و ریشه‌دار افراد داده می‌شد. این بود که جمع شدنِ افرادی که به پاسخهای قرآن ایمان آورده بودند، اجتماعی معمولی نبود؛ بلکه این امر پیدایشِ نظرگاه و رویکرد نوینی را حکایت می‌کرد که تنها به سطح نظری بسنده نمی‌کند و با فراخواندنِ پیروان خود به عملی کردن این عقاید، عملاً خود را به سطح عینی و واقعی جامعه می‌کشاند.

جمع صحابه که هر روز گسترده‌تر از قبل می‌شد، در حقیقت نشان اوجگیری این رویکرد و اعتقادِ افراد و حتی گروههای گوناگونِ دیگر به این برنامه و آیین بود و این امر نشان می‌داد که عملاً دایرهٔ اختلافات کوچک‌تر می‌شد و جبهه‌های مخالف نقاب از چهره برمی‌گرفتند و خود را نشان می‌دادند. البته شکل‌گیریِ جمعی که نام افتخارآورِ اصحاب پیامبر (ص) را داشتند، هرگز به معنای حذف سلیقه‌ها، گرایشها و حتی نظرها و اجتهادات آنان نبود؛ به‌عبارت روشن‌تر، چنان نیست که تصور شود میان پیروان پیامبر (ص) هیچ‌گونه اختلاف نظری وجود نداشت؛ بلکه آنان نیز مانند هر گروه بشری دارای ویژگیهای خاص خود و اختلاف نظر و سلیقه بودند.

افزون بر این، آنان نیز با گذشت زمان و پیدایش مسائل و افتادن اتفاقات مختلف و نیز با بالا رفتن سطحِ شناخت و آگاهی، به‌ویژه در سایهٔ تعالیم کریمانهٔ

پیامبر (ص) گرفتار پرسشهای مختلفی می‌شدند و بسته به نوع پرسشی که برایشان پیش می‌آمد، در جستجوی پاسخ بر می‌آمدند. با این حال در این برهه دیگر چنان نبود که مانند پیش از ظهور اسلام و بعثت پیامبر (ص) به ورطهٔ حیرت و سرگردانی بیفتند و برای یک پرسش، پاسخهای ناهمگون و گاه متضاد پیدا کنند. این بار وضعیت به گونهٔ دیگری بود. به طوری که حضور پیامبر (ص) در میان آنان، نزول پیوستهٔ آیاتِ قرآن، اعتقاد راسخ آنان به گره‌گشا بودن طرحهای وحیانیِ پیامبر (ص) و غیره خودبه‌خود مسیر پرسشهای آنان را به سوی پیامبر اکرم (ص) تغییر می‌داد و آن بزرگوار به بهترین شیوهٔ ممکن، پاسخ آنها را بیان می‌کرد؛ به این ترتیب، اختلافاتِ موجود از سطح تعدد و تفرقه، به حدّ تنوع و اختلاف اجتهاد تنزل می‌یافت.

با این حال این تنوع نظر و اختلاف نیز به صورت جناح‌بندی و جبهه‌گیری ظاهر نمی‌شد؛ زیرا مسلمانان بنا به مبنای اصلی اعتقادی خود (قرآن) موظف بودند که: فَسْئَلُوا اَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ[1] «بگو از اهل ذکر سؤال کنید، اگر نمی‌دانید».

از این رو پس از پاسخگویی پیامبر (ص) به پرسشها، جای مجادله و جر و بحث باقی نمی‌ماند؛ زیرا همه اعتقاد داشتند که بهترین پاسخ ممکن، همان است که از زبان رسول اکرم جاری شده است. از سوی دیگر بنا به فرمان اکید خداوند در قرآن، موظف بودند به اینکه: وَ مَا ءَاتیکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهیکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا[2] «و آنچه که رسول به شما (دستور) دهد بگیرید و هر چه را نهی کند (از آن) باز آیید».

قرآن کریم با در پیش گرفتن بیان ویژه‌ای، به پیامبر خود می‌فرماید: فَلاَ وَ رَبِّکَ لا یُؤمِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فِیمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لاَیَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَیتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلِیماً[3] «نه چنین است، قسم به خدای تو، که اینان به حقیقت اهل ایمان

---

۱. نحل، ۴۳؛ انبیاء، ۷.
۲. حشر، ۷.
۳. نساء، ۶۵.

نیستند، تا آنکه در آنچه میانشان رخ داده تنها تو را حاکم کنند و آنگاه به هر آنچه تو داوری کرده‌ای در خود تنگی نیابند و کاملاً تسلیم (فرمان تو) شوند».

بدین ترتیب، برای گروه معتقدی که در محضر پیامبر (ص) بودند، چاره‌ای جز یافتن نظر حضرت دربارهٔ مسائل و رخدادها نمی‌ماند. برنامهٔ پیامبر (ص) و شیوهٔ دعوت و عمل وی، محدود به زمان حیات آن بزرگوار نبود؛ بلکه این برنامه چنان طراحی شده بود که دوره‌های متمادیِ پس از درگذشت وی را سامان می‌داد و با نوع نگاهی که به امور و مسائل می‌شد، پیروان محمد (ص) را از دیگران متمایز می‌ساخت. این امر نه تنها از طریق آیات قرآن روشن می‌شد، بلکه احادیث خود پیامبر (ص) نیز سخت بر آن تأکید داشتند.

دعوت قرآن به در پیش گرفتنِ راه اتحاد و یکپارچگی، صرفاً در حوزه‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی خلاصه نمی‌شد؛ زیرا اتحاد در اعتقاد، ایمان و زمینه‌های پرورشی افراد از همهٔ موارد دیگر مهم‌تر است و همه امور دیگر به نوعی تابع این موارد است. به همین دلیل پیامبر اکرم (ص) همواره بر اتحاد و یکپارچگی مؤمنان و مسلمانان تأکید می‌کرد و بارها از طریق ترغیب و ترهیب، با شیوه‌های گوناگون به آنان دربارهٔ تفرقه و جدایی هشدار می‌داد. اهمیت مسئلهٔ اتحاد مسلمانان و پیروی یکپارچهٔ آنان از پیامبر و دعوت او در زندگی و پس از مرگ وی به حدّی است که در قرآن کریم نیز به صور گوناگون بر آن تأکید شده است. برای مثال می‌فرماید: یَا أَیُّهَا الَّذینَ ءَامَنُوا أَطیعُوا اللهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلیَ اللهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْیَوْمِ الآخِرِ ذَلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْویلاً[1] «ای مؤمنان، خدا و رسول و زمامداران خویش را فرمان برید و چون در چیزی کارتان به گفتگو و نزاع کشد، آن را به (حکم) خدا و رسول باز گردانید. اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید. این کار (رجوع به حکم خدا و رسول) برای شما (از هرچه تصور کنید) بهتر و خوش فرجام‌تر خواهد بود».

---

۱. نساء، ۵۹.

بدین‌ترتیب با بیان این راه حل، جایی برای تفرقه و چنددستگی نمی‌ماند؛ زیرا اگرچه ممکن است نوعی تنازع و ناسازگاری در میان مؤمنان در مورد احکام دینی[۱] یا هر امر دیگری[۲] (اعم از اصول دین و فروع آن[۳]) پدید آید، اما با نشان دادن راه حل‌وفصل این تنازع، هرگونه پراکندگی و تفرقه‌ای عملاً رنگ می‌بازد و نمی‌تواند صف اخوت و محبت ایمانی مؤمنان را سست و لرزان کند.

---

۱. *أنوار التنزیل و أسرار التأویل* المعروف به *تفسیر البیضاوی*، ج ۲، ص ۸۰؛ *الجامع لأحکام القرآن*، ج ۵، ص ۲۶۱؛ *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، المعروف به *تفسیر الطبری*، ج ۵، ص ۱۸۱؛ *فتح القدیر*، ج ۱، ص ۷۶۸.

۲. *صفوة التفاسیر*، ج ۱، ص ۲۸۵.

۳. *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۱، ص ۶۷۸.

فصل دوم

حدیث تفرقه

پیامبر اکرم (ص) زمانی درگذشت که در سایهٔ آموزه‌های وحیانیِ اسلام جماعتی متحد و یکپارچه را پدید آورده بود که نمونهٔ آن تا آن زمان در شبه جزیره، دیده نشده بود و حتی به اعتقاد دسته‌ای از محققان در میان گروههای دینی و افراد دینداری که به پیامبران پیش از حضرت رسول (ص) ایمان آورده بودند، نیز یکتا و ممتاز بودند. از این رو کسی انتظار نداشت که این بنای بلند در مدت اندکی پس از پیامبر (ص) از هم فرو پاشد و یا دست‌کم میان اعضای آن، نوعی از هم گسیختگی و تفرقه پدید آید؛ زیرا عمارتِ نوبنیادی که با دستان توانای پیامبر (ص) استوار شد، یادمان و نمادِ اتحاد بود و بدیهی است اصلی‌ترین دشمن این ساختمان، چیزی جز تفرقه و پراکندگی نبود.

گفتنی است هر سامانه و دعوت و حرکتی که آغاز می‌شود، پس از پشت‌سر گذاردنِ مرحلهٔ نهضت و فروکش کردن جذابیتهای اولیه، کم‌کم از شور و شوق آغازینش فرو کاسته می‌شود و به‌خصوص با درگذشتِ شخص اول آن حرکت، نوعی از هم پاشیدگی میان پیروان او پدید می‌آید. در میانِ پیروان پیامبر (ص) نیز چنان‌که گذشت، پس از درگذشت وی نوعی اختلاف آراء پدید آمد؛ ولی این امر، برخلاف تصور عده‌ای، به صورت ناگهانی و غافلگیرانه پدید نیامد و پیامبر (ص) خود در مورد آن اندیشیده و امت خود را از آن برحذر داشته بود. حضرت بارها به اشاره یا به صراحت از دامهایی که ممکن بود در برابر امت گسترانده شوند، ابراز

نگرانی کرده بود. حضرت نگرانی خود را در قالب چنین کلماتی بیان می کرد:

«إن أخوَف ما أتخوف علی امتی»، «إنّ أخوف ما أخاف علی امتی»، «إن أخوف ما اخاف علیکم...»، «إنی أخاف علیکم»، «إنی أخشی» و ... . این عبارات نشان می‌دهد که پیامبر گرامی می‌ترسیدند که امتشان به پاره‌ای مشکلات دچار شود.

در تواریخ نیز آمده است که پیامبر اسلام (ص) در آخرین لحظه‌های حیات خود، عبارت «أمتی ... أمتی» را بر زبان مبارک جاری می‌فرمود. این نگرانی پیامبر به اموری باز می گشت که در روابط افراد امت با همدیگر و وضعیت اخلاقی و درونی آنان تأثیرگذار بود؛ مثلاً در برخی از احادیث، آشکارا دربارهٔ گرفتاری امت در دام دنیاپرستی و دوری‌گزینی از یاد مرگ و ترس از آنها و در برخی دیگر دربارهٔ درگیریهای سیاسی و قبیله‌ای و کشتار همدیگر، هشدار داده است. این نشان می‌دهد که پیامبر (ص) بیم داشتند که سبب اختلاف و چنددستگی امت امور واهی و فاقد پشتوانهٔ فکری باشد و به این دلیل در برابر همدیگر صف‌آرایی کنند؛ اما اختلاف نظرهایی که بیشتر به اندیشه و نگرش باز می گردند و در حوزهٔ برداشت از دین قرار دارند، نه‌تنها موجب نگرانی حضرت نبوده، در درازنای زندگانیِ پرفراز و فرود خود نیز صحابیانِ خویش را بر اساس رواداری و تساهل در برابر همدیگر می‌پرورانده است و عملاً به آنان می‌آموخته که در برابرِ برداشتِ متفاوت دیگران دلتنگ نشوند و با خوی و منش بزرگوارانه از آن استقبال کنند.

البته احادیثی در دست داریم که حضرت در آنها پیروانش را از اختلاف نظر نیز برحذر داشته است؛ ولی این احادیث اگر با اصول علمی نقد حدیث سنجیده شوند قوّت و اعتبار چندانی ندارند. از جملهٔ آنها حدیثی است که در آن پیامبر (ص) پیش‌بینی کرده است امتش به هفتادودو یا هفتادوسه فرقه تجزیه خواهد شد و از آن میان تنها یکی به بهشت خواهد رفت و دیگر نحله‌ها همه دوزخی خواهند بود.

اکنون برای بحث بیشتر دربارهٔ این حدیث و روایات گوناگون آن و اظهارات علما و اندیشمندان دربارهٔ آن، می‌پردازیم. در روایتی پیامبر (ص) فرموده است:

«افترقت الیهود علی إحدی ـ أو إثنتین ـ و سبعین فرقة و تفرقت النصاری علی

إحدي ـ أو إثنتين ـ و سبعين فرقة و تفترق أمتي على ثلاث و سبعين فرقة».[۱]

البته این حدیث با عبارات دیگری نظیر «ستفترق أمتی»، «تفترق امتی»، «ستفترق هذه الأمة» و ... نیز روایت شده است؛ اما آنچه در میان همهٔ روایات شهرت بیشتری دارد همین روایت است.

چنان‌که می‌بینیم در حدیث فوق پیش‌بینی شده است که امت متفرق خواهد شد و حتی تعداد فِرَق آن نیز تعیین شده است. کسانی نظیر ترمذی آن را حَسَنِ صحیح و افرادی دیگر همچون ابن‌حبان و حاکم، آن را صرفاً صحیح دانسته‌اند؛ با این حال مدار حدیث بر شخصی به نام محمد بن عمرو بن علقمة بن وقاص لیثی است که در کتابهای رجال حدیث، دربارهٔ قدرتِ حفظ او بحث و جدل سست.[۲]

افزون بر این، در روایت ابوهریرة عبارت «الفرق کلها فی النار إلاّ واحدة» وجود ندارد؛ در حالی که تمام جنگ و جدالها بر سرِ موضوعی است که در این جمله بیان شده است. البته حدیث با عبارت اخیر نیز از طرق متعدد به نقل از دسته‌ای از اصحاب نظیر عبدالله بن عَمرو، معاویه، عوف بن مالك و أنس روایت شده است؛ ولی همهٔ آنها از لحاظ اِسناد ضعیف هستند و صرفاً با کنار هم نهادن آنها تقویت می‌شوند. تا جایی که علامه محمد بن ابراهیم الوزیر (۷۷۵ـ۸۴۰ هـ)[۳] کل حدیث و به‌ویژه عبارت جنجال‌برانگیزِ آن را که تقریباً به گمراه دانستن و حتی تکفیر بخشهای زیادی از امت اسلام می‌انجامد، نقادی کرده و احتمال داده است که از ساخته و پرداخته‌های ملحدان باشد.[۴] ابن‌حزم نیز حدیث را از لحاظ اِسناد صحیح ندانسته

---

۱. *السنه*، ۴۵۹۶؛ *الایمان*، ۲۶۴۲ با درجهٔ حسن، صحیح؛ *الفتن*، ۳۹۹۱؛ ابن حبان، ۱۸۳۴؛ حاکم ۶/۱ آن را به شرط مسلم صحیح دانسته‌اند؛ ولی ذهبی آن را مبنی بر شرط مسلم بودن، نپذیرفته است؛ *الآجری، الشریعة*، ص ۲۵؛ أحمدبن حنبل، ۳۳۲/۲؛ أبویعلی، *مسند*، ۲/۲۸۰ و ... از طریق محمد بن عَمرو به نقل از أبی سلمه به نقل از ابوهریره.

۲. ر.ک.: *تهذیب التهذیب*.

۳. ر.ک.: *الأعلام*، ج ۵، ص ۳۰۰.

۴. *العواصم و القواصم*، ج ۱، ص ۱۸۶.

است.[۱] همچنین علامه ابن‌الوزیر در مورد اسناد حدیث معتقد است که میان راویان آن یک ناصبی وجود دارد که روایت حدیث از او، صحیح نیست.[۲] وی معتقد است که در اسناد حدیث، دلیلی برای اثبات صحت آن وجود ندارد و به همین دلیل بخاری و مسلم آن را روایت نکرده‌اند. از سوی دیگر ترمذی روایتی را صحیح دانسته است که در آن عبارت «کلها فی النار إلاّ فرقة واحدة» وجود ندارد.[۳]

افزون بر همهٔ اینها، علامه ابن کثیر نیز در تفسیر آیهٔ ۶۵ سورهٔ انعام، این حدیث را نقل می‌کند و بی‌آنکه در مورد درجهٔ صحت و سقم حدیث سخنی بگوید، تنها با عبارت «مروی من طرق» آن را به پایان می‌برد.[۴]

البته اظهار نظر دربارهٔ این حدیث به همین مقدار خلاصه نمی‌شود؛ زیرا حدیث مزبور از همان اوایل تاریخ‌نگاری فرق دینی و سیاسی در اسلام، در کانون توجه فرقه‌نگاران قرار گرفت؛ تا جایی که بسیاری از آنان چنین می‌اندیشیدند که باید بکوشند تعداد فرق اسلامی را به اندازهٔ ذکرشده در این حدیث برسانند.[۵]

مثلاً عبدالکریم شهرستانی این حدیث را در صدر کتاب *الملل و النحل* خود آورده و کوشیده است، تعداد فرقه‌های اسلامی را به عدد مورد نظر برساند. گویی یقین داشته است که بعدها هیچ فرقه دیگری واقعاً به وجود نمی‌آید.[۶]

اما شماری از محققان، تعداد فرق اسلامی را بسی بیشتر از این میزان ذکر کرده‌اند؛ برای مثال امام فخر رازی، گفته است اگر قرار باشد تمام فرقِ موجود را ذکر کنیم، تعداد آنها به مراتب بیش از این میزان خواهد شد.[۷]

---

۱. *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، ج ۳، ص ۲۹۳.
۲. *العواصم و القواصم*، ج ۳، ص ۱۷۰.
۳. *همان*، ص ۱۷۲.
۴. *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۲، ص ۱۹۵.
۵. *التفکیر الفلسفی فی الإسلام*، ص ۷۲؛ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ حدیث رجوع کنید به: *الأحادیث الصحیحة*، ج ۱، ص ۳۵۶ـ۳۶۷.
۶. *التفکیر الفلسفی فی الإسلام*، ص ۷۲.
۷. *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، ص ۷۴ـ۷۵.

نکته شایان توجه این است که کسانی نظیر عبدالکریم شهرستانی و عبدالقاهر بغدادی به این حدیث استناد کرده‌اند و قاضی عضد ایجی نیز در آغاز بحث خود از فرق مختلف، آن را ذکر کرده است؛ ولی کسانی نظیر ابن‌حزم، در کتاب *الفصل* و امام فخر رازی، در کتاب *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین* خود را بدان مقید ندانسته‌اند؛ زیرا چنان‌که قبلاً گفته شد هیچ دلیلی برای تحدید فرق اسلامی به مقداری معلوم وجود ندارد و به فرض صحت این حدیث، چنان‌که فخر رازی اشاره کرده است، شاید منظور حضرت رسول اکرم (ص) از ذکر عددی مشخص برای فرق، فرقه‌های اصلی و بزرگ باشد، نه تمام فرق و گرایشها.[۱]

البته نقد حدیث مزبور از لحاظ متن و سند، هرگز معنای آن، یعنی وجود اختلاف میان مسلمانان را نفی نمی‌کند؛ زیرا وجود اختلاف و رویکردهای مختلف میان مسلمانان، امری کاملاً بدیهی است. به این دلیل، ادعای مجعول بودن حدیث، که در کل، بیانگر کثرت اختلاف میان امت اسلام و پیدایش نحله‌ها و نظرگاههای گوناگون است، چندان منطقی یا دست‌کم منصفانه نیست؛[۲] زیرا آنچه علمای برجستهٔ اسلامی را به نقد این حدیث واداشته، عبارت «کلها فی النار إلا واحدة» است، نه چیزی دیگر.

افزون بر این، در پاره‌ای روایتهای منقول از پیامبر (ص)، این عبارت، به صورت «کلها فی الجنة إلاّ واحدةٌ»، «الهالک منها واحدة»، «کلها فی الجنة الا الزنادقة» آمده است.[۳] حتی اگر این فرقه‌ها اهل جهنم باشند، بازهم جزئی از امت پیامبر (ص) هستند؛ زیرا در حدیث، واژهٔ «أمتی» به کار رفته است. به سخن دیگر، این نحله‌ها از

---

۱. *همان*، ص ۷۵.

۲. آقای عبدالرحمن بدوی بنا به دلایلی این حدیث را موضوع دانسته است. بنا به گفتهٔ خود او، این حدیث با صور مختلف خود دارای اسانید کثیری است؛ اما او صرفاً با دلایل ظاهراً عقلی، آن را موضوع دانسته و بر این باور است که امکان صحت حدیث و صدور آن از پیامبر وجود ندارد. ر.ک.: *مذاهب الاسلامیین*، ص ۳۳-۳۴.

۳. *التفکیر الفلسفی فی الاسلام*، ص ۷۵.

هر سنخی که باشند و دچار هر گونه لغزش و انحرافی هم که شده باشند، جزئی از امت مسلمان هستند و با این کار خود از دایرهٔ اسلام خارج نمی‌شوند. به این دلیل است که بسیاری از عقایدنگاران نخستین، تمام آنها را با عنوان «مسلمان» مطرح و دربارهٔ آنها بحث می‌کنند. برای مثال ابوالحسن اشعری در کتاب *مقالات الأسلامیین* با آنکه از افراد و گروههای گوناگونی سخن گفته، نام «اسلامیین» را برای همهٔ آنها به کار برده و گفته است: «مردم مسلمان پس از درگذشت پیامبر خود (ص) در امور فراوانی با هم اختلاف پیدا کردند و در این موارد عده‌ای از آنها دیگری را گمراه می‌انگاشتند و دسته‌ای دیگر از این برچسبها تبری می‌جستند. به این دلیل مسلمانان به فرقه‌های متباین و احزاب پراکنده‌ای تبدیل شدند. با این همه، اسلام همهٔ آنان را دربر می‌گرفت».[1]

از سوی دیگر دوزخی بودنِ این فرقه‌ها هرگز به معنای خلود در آتش نیست؛ یعنی چنان نیست که این افراد مانندِ کفار برای همیشه در آتش جهنم ماندگار شوند؛ بلکه همان‌طور که در حدیث هم آمده است، آنها جزء امت محمدی شمرده می‌شوند و حتی در بالاترین درجهٔ عذاب، وضعیتی نظیر عصیانگران و گناهکاران پیدا می‌کنند که پس از پایان یافتنِ دورانِ عذاب از جهنم خارج می‌شوند.

آری، امت اسلام پس از درگذشت پیامبر خود دچار گروه‌بندی و فرقه‌سازیهای عجیب و غریبی شد که گذشته از علل و عوامل پیدایش آنها نقش و تأثیر عظیمی در تاریخ عقاید اسلامی داشتند و با کوشش برای اثبات وجود خود در صحنه‌های علمی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و حتی نظامی در جهت‌گیری حرکت دین مؤثر بودند. به همین سبب کاوش در سیره و سرگذشت آنها امری کاملاً ضروری است و نمی‌توان با ادعای قدیمی بودنشان از بررسی و کندوکاو در احوالشان دست کشید.

البته شماری از مسلمانان و حتی نویسندگان محقق و عالمان، بر این باورند که زنده کردن عقایدِ اختلاف‌برانگیز کهن، به‌ویژه در اموری که ربطی به ایمان افراد و

---

۱. *مقالات الأسلامیین و اختلاف المصلین*، ص ۲.

تعیین سرنوشتِ اخروی آنان ندارد، چندان کارساز و اساساً درست نیست. باید گفت که تحقیق در احوال، آثار و اندیشه‌های فرزانگان و اندیشمندان گذشته، هرگز به معنای باستان‌شناسی فکری نیست و نمی‌توان گفت که با مسکوت گذاشتنِ بسیاری از دیدگاهها و گفته‌های گذشته، کمکی به گفتگوی بی‌جنجال امروز خود می‌کنیم.

از سوی دیگر، کندوکاو در سویه‌های متعدد اندیشهٔ اسلامی و به‌ویژه جستجوی سرآغازهای آن، به مثابهٔ چراغی فرا راه امروز ماست و می‌توانیم با پیروی از نقاط قوت و حذف یا تصحیح نقاط ضعف آنها دستاوردهای ارجمندشان را دست‌مایهٔ حیات بهتر خود کنیم.

به این دلیل در فصل بعدی به بررسی نخستین فرقه‌های اسلامی می‌پردازیم و امیدواریم با این کار زمینهٔ بررسی دو فرقه از تأثیرگذارترین فرقه‌های اسلامی، یعنی معتزله و اشاعره را هموار کنیم.

بخش سوم

معتزله

فصل اول: سرآغاز

فصل دوم: طبقات معتزله و بزرگان آن

فصل اول

سرآغاز

در صفحات قبل به اجمال دربارهٔ علم کلام بحث شد. با این حال همهٔ این مسائل، مقدمه‌ای برای بحث دربارهٔ فرقه‌ها و نظرگاههای اصلی و مؤثر در عالم اسلام بود. ایجاد و دوام علم کلام نیز به صورتی ناگسستنی به تاریخ و رویکرد همین فرقه‌ها و نظرگاهها مربوط می‌شود؛ چراکه بیشتر فرقه‌های نخستین اسلامی، در حقیقت «فرقه‌های مَقطعی» بودند که بنا به شرایط فکری، سیاسی و فرهنگیِ مقطع خاصی پدید آمدند و درست تحت تأثیر همان شرایط دچار تغییر و تحول شدند؛ تا جایی که از بیشتر آنها جز نام و نشانی مبهم و نامفهوم باقی نمانده است. از همه مهم‌تر اینکه بیشتر این فرقه‌ها هرگز نتوانستند نضج و پختگی کاملی به دست بیاورند که بعدها پیروانشان بتوانند با تکیه بر نظریات آنها اجتهاد کنند و حیات فکری این مکاتب را ادامه دهند. به سخن دیگر، بیشتر این فرقه‌ها از لحاظ تاریخی متعلق به دورانی هستند که هنوز فتوحات اسلامی ادامه داشت و مسلمانان بیش از هر چیز به مسئلهٔ گسترش قلمرو اسلام و حفظ آن می‌اندیشیدند و کمتر فرصت می‌کردند در مباحثی که بعدها جانمایهٔ علم کلام را تشکیل دادند، یعنی به چون و چرای فلسفی و منطقی، مطابق قواعد علم منطق، بپردازند. دسته‌ای از فرقه‌های اسلامی که بعدها مورخان فکر و فلسفه در اسلام آنها را به‌عنوان نخستین فرقه‌های اسلامی بررسی کردند، فرقه‌هایی بودند که اعتبار و منزلت خود را بیشتر از نوع جهت‌گیریِ سیاسی و تعیین موضع خود دربارهٔ مسائل خلافت، امامت و مسائل دیگری از این قبیل

به دست می‌آوردند. این است که اتفاقاً نخستین نحله‌های اسلامی، اکثراً دارای نیروی نظامی بودند و سرآغاز پیدایشِ آنها جبهه‌های جنگ بود.

این افراد نخستین پایه‌های اندیشه‌هایی را پی‌ریزی کردند که بعدها اندیشه‌ورانِ مسلمان با مبنا قرار دادنشان دربارهٔ موضوعات فکری و اعتقادی بحث می‌کردند. به این ترتیب علم مهم و بنیادین کلام از چنین فضایی سر برمی‌آورد و البته این امری کاملاً طبیعی است؛ چرا که بیشتر علوم و معارف بشری از مسائل به ظاهر ابتدایی و بسیار ساده آغاز می‌شوند و رفته‌رفته به سوی نضج و پختگی پیش می‌روند.

اما همین گروههای نخستین در مباحثی وارد شدند که افراد صاحب نظرِ بعدی، ناگزیر بودند پیش از هرگونه اظهار نظر، موضع خود را در برابر آنها مشخص کنند؛ زیرا نحله‌های نخستین برای پیشبرد اندیشه‌های خود، دست به سلاح بردند و جنگهایی را در قلمرو اسلامی ساماندهی کردند و توانستند اعتقادات و به عبارت دقیق‌تر قرائت خاص خود را به صورتی فراگیر نه‌تنها در مجامع خاص، بلکه در میان تودهٔ مردم نیز مطرح کنند و آنها را در ذهن و زبان مردم جا دهند. به طوری که در مجالس وعظ و ارشاد نیز که عالمان، محدثان، صوفیان، فقیهان و سایر افراد تشکیل می‌دادند این اندیشه‌ها به نوعی مطرح و از آنان استفتا می‌شد. بعداً خواهیم دید که چگونه سرآغاز کلامِ نضج‌یافته و شکل گرفته، در یکی از همین‌گونه مجالس مطرح شد.

مسئلهٔ اصیل و بنیادینی که در روزهای آغازین، همه‌جا مطرح می‌شد، سیاست و امور مربوط به حاکمیت بود و حتی اگر مسائلی دربارهٔ عقاید و باورهای دینی و معنوی نیز مطرح می‌شد، به نوعی با سیاست و حاکمیت ارتباط داشت و یا دست‌کم امکان استخراج اهداف و مقاصد سیاسی از درون آنها وجود داشت.

نکتهٔ شایان توجه دیگر اینکه حضور مستقیم نخستین فرقه‌های اسلامی در مسائل سیاسی، زمینه‌ای پدید آورد تا بعدها متکلمان نیز وارد عرصه‌های سیاسی شوند و در طلوع و غروب سلسله‌های بزرگ اسلامی نقش اساسی ایفا کنند.

به هر حال تبارشناسی علم کلام پس از فراز و فرودهای بسیار، ما را به جستجوی پایگاه اصلی و مهمی می‌کشاند که علم کلام، با مشخصه‌هایی که امروزه برای آن برمی‌شماریم، از آنجا سربرآورد. با کشته شدن عثمان بن عفان و به خلافت رسیدن علی بن ابیطالب، مرکز ادارهٔ حکومت اسلامی از مدینه به کوفه منتقل شد. با آنکه هنوز مدینه اعتبار بسیار داشت، نوابغ، دانشمندان، صوفیان و از همه مهم‌تر بسیاری از افراد، به شهر بصره روی آوردند و شهر بصره به مرکزی برای اندیشه‌وران، عالمان، سیاستمداران و سایر افراد و گروهها تبدیل شد. یک سده پس از آن بصره تبدیل به مرکز مهمی شد که در آن، حیات فرهنگی جدیدی سربرآورد و حرکت اسلامی از فلسفهٔ قدیمِ یونانی تأثیر پذیرفت.[1]

پس از شهادت علی بن ابیطالب و به قدرت رسیدنِ امویان، فتوحات اسلامی متوقف شد و مسلمانان که در شهرها مستقر شده بودند، به تحقیق دربارهٔ مسائل دین روی آوردند. در حالی که ابتدا، ایمانی ساده داشتند و در مسئلهٔ وحی چون و چرا نمی‌کردند، از این پس همه چیز را با عقل محک می‌زدند.[2]

بدین‌گونه می‌توان به یکی از تغییراتِ بنیادینِ روحیهٔ فرهنگیِ حاکم بر قلمرو بزرگِ اسلامیِ آن روزگار پی برد و آن فلسفی شدن یا عقلانی شدنِ امور بود. به‌عبارت دیگر فضایی فراهم آمد که مسلمانان ناگزیر شدند، برای فهم یا تفهیم مسائل مورد نظر خود از امور عقلی کمک بگیرند. این هم البته به سبب حضورِ عناصرِ غیرعربی در تمدنِ اسلامی بود؛ چرا که عربها در آغاز تمدن اسلامی، بنا به مقتضای احوال بادیه‌نشینی و دوری از شهر، علم و صنعتِ چندانی نداشتند. علم کلام نیز مانند سایر علوم تا حد زیادی مستلزم شهرنشینی و آشنایی با تمدن بود و به دلیل اینکه «مَوالی» بیش از عربها با زندگی شهری و تمدن آشنایی داشتند، در علم کلام پیشرفت کردند و آن هم به سبب تمدنِ رسوخ‌یافته در آنها بود.[3] به‌ویژه مسئله زمانی

---

۱. *تاریخ الاسلام، السیاسی والدینی والثقافی و الاجتماعی*، ج ۱، ص ۵۱۷.

۲. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۱۱۵.

۳. *مقدمه ابن‌خلدون*، ص ۴۰۱ـ۴۰۲. فصل «فی أن حملة العلم فی الاسلام اکثرهم العجم».

شدّت یافت که مللی که دربارهٔ مسائل لاهوتی بحث و مناظره می‌کردند به اسلام گرویدند؛ چراکه فتوحات اسلامی عناصر جدیدی را وارد دین کرده بود.[۱]

عناصری جدید در نتیجهٔ فتوحات اسلامی شهروندان این امپراتوری شده بودند و بنا به آموزه‌های این دین، حق آزادی عقیده و اجرای مراسم دینی خود را داشتند. این افراد به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، پرسشهایی را برای افراد عامی که با آنان در جامعه ارتباط داشتند، مطرح می‌کردند و از این فراتر مسائلی را برای عالمان دینی پدید می‌آوردند.

افزون بر این، گرایش مسلمانان به تبلیغ مبانی دینی خود از یک سو و اعتقاد آنان به ختم نبوت با بعثت محمد و نسخ سایر ادیان از سوی دیگر، زمینه بحث و جدل در میان مسلمانان و پیروان ادیان دیگر را پدید می‌آورد. از این رو لازم بود که مسائل اعتقادی در قلمرو اسلامی به نحوی شایسته ساماندهی شود.

از سوی دیگر انتقال مقر حاکمیت اسلامی از شهرهای مکه و مدینه، به کوفه و بصره، از لحاظ سیاسی نیز مرکزیت خاصی به این بخش از قلمرو اسلامی داده بود و بیشتر افرادی که داعیهٔ سیاسی و یا نظریه حکومتی داشتند، یا در این منطقه بودند و یا در این منطقه پایگاهی داشتند. فضای کلّیِ حاکم بر مراکزِ مهمِ سیاست و اندیشه در قلمرو اسلامی، نویدِ زاده شدنِ پدیده‌ای نو را می‌داد؛ اما پدیده‌ای که پیش از همهٔ امور پا به عرصهٔ وجود گذاشت، نقد قدرت و بحث دربارهٔ حاکمان قلمرو اسلامی بود؛ چراکه پس از تشکیل حکومت اسلامی پیامبر (ص) در مدینه، مسئله تعیین و نوعِ اعطای حقِ حاکمیت تقریباً مشخص شد و دست‌کم نسبت به قبل از اسلام تکامل یافته‌تر شد؛ اما پس از پیامبر (ص) چنان‌که گذشت بحثِ تعیینِ خلیفهٔ پیامبر (ص) و یا امام مسلمانان، موضوع مورد اتفاقی نبود که همه جناحهای صاحب نظر دربارهٔ آن هیچ «مسئله» و «مشکلی» نداشته باشند.

هر چه بود این دوران در سایهٔ آموزه‌های پیامبر (ص) سپری شد و سوء قصد به شخصیتهایی نظیر خلیفهٔ دوم، تنها، طرح اصلی مسلمانان یعنی فتوحات اسلامی را

---

۱. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۱۱۵، با اندکی تصرف.

مختل کرد؛ اما حادثه‌ای که افزون بر ایجاد اختلال، پرسشهای مهمی پدید آورد، قتل خلیفهٔ سوم بود. این مسئله چنان مهم بود که کاملاً مستقیم و مؤثر، تاریخ امت اسلام را تحت تأثیر قرار داد. به طوری که با روی کار آمدن علی بن ابیطالب (ع) بررسیِ پروندهٔ قتلِ خلیفهٔ سوم در صدر برنامهٔ امام قرار گرفت.

در این گیرودار، با آغاز درگیریهای داخلی مسلمانان و قتل خلفا و وقوع برخی بی‌عدالتیها، این پرسش مطرح شد که مسئول این همه ناکامی کیست. هر گروهی بنا به دیدگاه خاص خود، در این باره اظهار نظر کرد. نخستین گروهی که در این باره نظر دادند، خوارج بودند. این حکم به صورت ضمنی در لابه‌لای پرسش دربارهٔ «مرتکبان گناهان کبیره» مطرح می‌شد و آزمونی بود که نظرگاه سیاسیِ افراد و گروهها را دربارهٔ حکومت و حاکمان اسلامی و مسئولانِ اوضاعِ نابسامان و آشفتهٔ اسلامی مشخص می‌کرد.

مسلمانان معتقد بودند که گناهان کبیره دو نوع‌اند: اول، شرک که مرتکب آن کافر و مخلّد در آتش است. دوم، گناهان کبیرهٔ غیرشرک که نُه قسم است: قتل نفس، زنا، عقوق والدین، شهادتِ دروغ، جادوگری، خوردنِ مال یتیم، رباخواری، خودداری از شرکت در سپاه مجاهدانِ راه خدا و تهمت زنا به زنانِ پاکدامنِ شوهردار. مسلمانان، مرتکب کبیره‌ای را که به حد شرک نرسد، فاسق یا فاجر می‌خواندند؛ اما اختلاف در این بود که فاسق، مؤمن است یا کافر. خوارج می‌گفتند کافر و مخلّد در آتش است؛ چراکه ایمان بدون عمل کامل نیست. مُرجئه می‌گفتند مؤمن است؛ برای او تعیین قصاص نمی‌کردند و حکم او را به روز قیامت موکول می‌کردند. با آنکه نظرهای متفاوتی در این باره ارائه کرده بودند، این قضیه هنوز برای بسیاری از مسلمانان به صورتی رضایت‌بخش حل نشده بود.[1] در مجالس متعدد دینی این پرسش را به شیوه‌های گوناگون مطرح می‌کردند و در جستجوی پاسخی درخور برای آن بودند. مجلس بصره و به‌ویژه مجلس وعظ حسن بصری و نوع پاسخ او به این پرسش، جایگاه ویژه و معتبری میان این گونه مجالس داشت. یکی از

۱. اقتباس از: *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۱۱۵، با اندکی تصرف.

جلسات وعظ و ارشاد حسن اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. به طوری که شاید میان مجالس مشهور و معتبری که در تاریخ گزارش آنها را می‌خوانیم، کمتر مجلسی از لحاظ اهمیت و شهرت به این حد رسیده باشد. به دلیل نقش کلیدی و مؤثری که این مجلس در پیدایشِ معتزلیان داشته است، آن را به اجمال گزارش و بررسی می کنیم؛ اما پیش از آن به ناچار باید از حس بصری و جایگاه ویژهٔ او سخن بگوییم؛ زیرا بحث از معتزله و اعتزال بدون این امر ناقص و نارساست.

زندگی حسن بصری و پیدایش معتزله

شاید مذاهب مختلف اسلامی در ارج گذاری به شخصیت تاریخی حسن بصری بیش از هر شخص دیگری اتفاق نظر داشته باشند؛ به طوری که هر یک از این مذاهب، خواسته است خود را به یکی از سفارشها یا دیدگاههای حسن منسوب کند تا از این رهگذر بتواند در برابر سایر مذاهب و گروهها مشروعیت بیشتری داشته باشد.[1]

حسن در شهر مدینه و در زمان خلافت عمر بن خطاب، در سال ۲۱ هجری، دیده به جهان گشود و به قول خودش در زمان کشته شدن خلیفهٔ سوم ۲۴ ساله بود. پدر او یسار نام داشت و یکی از موالی انصار بود. مادرش، خیرة، مولای حضرت ام‌سلمه، یکی از همسران پیامبر (ص) بود. حسن در دورانی به دنیا آمد که پدر و مادرش از شهروندان آزاد نبودند. پس او نیز مولای زید بن ثابت شد.[2] از آنجا که مادر او مولای ام سلمه بود، حسن در خانهٔ همسر پیامبر (ص) تربیت یافت و حتی گفته می‌شود که وقتی مادر حسن مشغول کار و امور خانه بود، ام سلمه از حسن نگهداری می کرد و به او شیر می‌داد. از این رو عده‌ای از مورخان، فصاحت و بلاغت حسن را به این مسئله مربوط می‌دانند.[3]

ام‌سلمه، حسن را نزد بسیاری از صحابیان پیامبر (ص) می‌برد و آنان برای او

۱. *معتزلة البصرة و البغداد*، ص ۲۸.

۲. *تاریخ الفرق الاسلامیة و نشأة علم الکلام عند المسلمین*، ص ۳۵.

۳. *همان‌جا*.

دعای خیر می‌کردند. حسن در وادی‌القری رشد کرد؛ بسیاری از صحابیان پیامبر(ص) نظیر طلحة و علی بن ابیطالب را دید و از افرادی نظیر عمران بن حصین، مغیرة بن شعبة، عبدالرحمن بن سمرة، أبی بکرة و نعمان بشیر حدیث، روایت[1] و در محضر بسیاری از آنان تلمذ کرد. افزون بر این، عوامل دیگری نیز در تکوینِ شخصیتِ حسن بصری نقش داشته‌اند که از آن جمله تأثیر تاریخی شهر بصره است. به‌علاوه بسیاری از رخدادهای مهم تاریخِ اسلام، از زمان خلافت راشده تا اواخر حکومت اموی،[2] نظیر مخالفت مردم با خلیفهٔ سوم و انشقاق معاویه از مرکز خلافت در زمان حیات حسن روی داد. از همهٔ اینها مهم‌تر، هم‌روزگار بودنِ حسن با والیانِ خونریز و خشنی نظیر زیاد بن أبیه و حجاج ثقفی است که مجموعهٔ این امور شخصیت حسن بصری را شکل می‌دهد.[3]

حسن کمی پس از مرگ پدرش به بصره رفت. در آنجا علم، مجالِ بازتری داشت. شاید اشتیاق به سرزمینِ مادری، او را به این دیار کشانده باشد.[4] دیری نپایید که در اثر رخدادهای رنگارنگ و محیط مواج و توفنده‌ای که سرشار از اشخاص و مشخصات گوناگون بود، حسن دانشمندی شد که نه‌تنها مورد قبول عامهٔ مردم، بلکه مورد تأیید گروههای گوناگونِ سیاسی و مذهبی نیز بود.

از این رو مجلس درس او قبلهٔ آمال هر سنخ دانشجویی بود. به طوری که طالب فقه، ادبیات، حدیث، تفسیر، وعظ و عقاید اسلامی می‌توانست از محضر او بهره‌مند شود و چنان‌که ثابت بن قره (۸۲۶-۹۰۱م)[5] می‌گوید: «حسن از لحاظ علم، تقوا، زهد، ورع، عفت، رقت قلب، خداگرایی، پاکی، فقه، معرفت، فصاحت و نصیحت‌گری ستاره‌ای تنها و دردانه بود. مواعظ او به دل می‌نشست و کلماتش با خرد آمیخته بود. من برای او همتایی نمی‌یابم و حتی کسی را نمی‌شناسم که تقریباً

---

۱. *همان*، ص ۳۶.

۲. بنابه روایت ابوالمحاسن، حسن در سال ۱۰۹ هجری وفات کرده است.

۳. اقتباس از: *معتزلة البصرة و البغداد*، ص ۲۸.

۴. *همان‌جا*.

۵. به نقل از: *الموسوعة العربیة المیسرة*، ج ۱، ص ۵۷۷.

مانند او باشد... . پای منبر وعظ و کلاس درس او، قتادهٔ مفسر، عَمرو بن عبید و واصل بن عطای متکلم، ابن ابی اسحاق نحوی، فرقد السبخی و افراد دیگری در این سطح می‌نشستند».[۱] نظیر چنین توصیفاتی از ابوحیان توحیدی نیز دربارهٔ حسن بصری نقل شده است.[۲]

حسن بصری دایرةالمعارف دانشهای گوناگون بود و تقریباً اکثریت مردم او را قبول داشتند و از این رو هیچ تعجبی ندارد که فتاوای فقهی، آرای کلامی و اندیشه‌های او در باب عقاید اسلامی به صورت نظری فراگیر و همگانی در آمده و چنان تأثیری بر جای گذاشته که مسیر حرکتهای فکری و کلامیِ پس از خود را تعیین کرده است. وی دربارهٔ رابطهٔ ایمان و عمل بر این باور بود که عمل جزء ایمان است و ایمان را غیربسیط و مرکب می‌دانست. بدین‌ترتیب به باور وی نماز نگزاردن، به معنای باور نداشتن به آن است. این قضیه در سایر فروع عبادی نیز صدق می‌کند. بنابراین از نگاه وی ایمان حقیقتی است مستلزم عمل.[۳] وی می‌گوید:

«ای انسان! تو هرگز نمی‌توانی ایمان و خیانت را در کنار هم بنشانی. آخر چگونه می‌توانی مؤمن باشی، در حالی که همسایه‌ات از گزند تو در امان نیست؟ یا چگونه می‌توانی مسلمان باشی در حالی که انسانها از دست تو آسایش ندارند؟ مگر نه اینکه از پیامبر (ص) روایت شده است، کسی که امانتدار نیست، ایمان ندارد و کسی که عهد و پیمان ندارد، دین ندارد».[۴]

حسن بصری در باب ارتکاب کبایر نیز نظری مبتنی بر همین دیدگاه دارد. از نگاه او مرتکب کبیره چون به مقتضای ایمانش عمل نمی‌کند، منافق است؛ یعنی نه مؤمن خالص است، نه کافر خالص؛ زیرا اگر یکی از این دو حالت را داشت، عملش به سوی یکی از این دو گرایش متمایل می‌شد.[۵] بدین‌ترتیب حسن بصری مرتکب

---

۱. *معتزلة البصرة و البغداد*، ص ۲۸ـ۲۹.

۲. *المقابسات*، به نقل از: *تاریخ الفرق الاسلامیة و نشأة علم الکلام عند المسلمین*، ص ۳۷.

۳. *تاریخ الفرق الاسلامیة و نشأة علم الکلام عند المسلمین*، ص ۳۸ـ۳۹.

۴. *همان*، ص ۳۹.

۵. *همان*، ص ۳۹ـ۴۰.

کبیره را منافق می‌داند.[۱]

اینک به مجلس سرنوشت‌ساز حسن بصری می‌پردازیم. بدون شک پیش از حسن، هم‌زمان با او و حتی پس از او مجالس باشکوه و عالمانه‌ای در بابِ تعیینِ موضعِ صحیح در امر عقایدِ اسلامی تشکیل می‌شده است. اما در کل تاریخِ علومِ اسلامی، مجلسی مانند مجلس حسن بصری را سراغ نداریم که در تعیینِ مسیرِ کلامِ اسلامی تا این حد مؤثر بوده باشد. بدیهی است مسائلی که در آن مجلس مطرح شد و پاسخی که بدانها داده شد، از قبل مطرح بوده است و اندیشه‌ورانِ مراکز گوناگونِ علمی و حاضرانِ مجلسِ حسن بصری از قبل دربارهٔ آنها اندیشیده بوده‌اند و هر کس به فراخور برداشتِ خودِ از متونِ دینی، پاسخی درخور برای آنها داشته است. موضوعاتی که اهمیت خاصی به مجلسِ حسن بصری دادند و سبب شدند که تمام نحله‌نویسان آنها را بررسی و درباره‌شان تأمل کنند، نخست موقعیت حسن بصری در جامعهٔ آن روزگار و روزگارانِ بعدی و دیگر، انشعابی است که میان شاگردانِ وی پدید آمد و بسترساز پیدایشِ جریانِ اعتزال شد. با پرسش و پاسخهایی که در مجلس حسن بصری مطرح شد، نوعِ نگاه عالمان و مردم به مسائل اعتقادی، با جهشی برق‌آسا تغییر کرد. گویی با این مجلس و مسائل مورد بحث در آن، مرحله‌ای از تاریخ علم کلام با ویژگیهای خاص خود به پایان رسید و مرحلهٔ نوینی آغاز شد که در بسیاری از موارد افقهای نوینی فرا روی مباحث کلامی گشود و با ارائه راهکارهایی جدید برای حل کردن مشکلات مورد بحث در این حوزه، گامهای بلندی رو به جلو برداشت.

هر بامداد، آغاز روز جدیدی است که با فرا رسیدن آن، برهه‌ای از زمان به پایان می‌رسد و دمی دیگر آغاز می‌شود. معتزله و روش اعتزال نیز همین گونه است. جستجوی روشمند در بنیادهای فکری و اعتقادی این نحله ما را به روزگار و سرزمینی می‌برد که معتزلهٔ رسمی از آن سر برآورد. بسیاری از مورخان با کندوکاو در سیرهٔ کلام اسلامی و بررسی سرآغاز آن، تاریخ پیدایش معتزله را قبل از روزگار

۱. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۱۱۵.

حسن بصری می‌دانند و حتی عده‌ای آنها را به مکاتب، مذاهب و حتی ادیان دیگر منسوب می‌کنند؛ ولی ما در پژوهشی که برای بررسی اجمالی آرای بزرگان معتزله انجام داده‌ایم کوشیده‌ایم که به اندیشه‌های شناخته شده و مورد توافقِ تاریخ‌نگاران سرشناس تکیه کنیم.

ماجرای طلوع ستارهٔ وجود معتزله، بنا به روایتِ بیشتر تاریخ‌نگاران، به روزی باز می‌گردد که حسن بصری در مسجدی در جمع شاگردانِ خویش مشغول تعلیم و تدریس بود. پیش از پایانِ درس از میان جمع یک نفر برخاست و خطاب به حسن گفت: «ای امام دین! در روزگار ما جماعتی ـ که همان وعیدیه[1] هستند ـ پیدا شده‌اند که مرتکبان گناه کبیره را تکفیر می‌کنند. گناه کبیره هم در نظر آنان همسان با کفری است که هر کس مرتکب آن شود از امت اسلام خارج می‌شود. از سوی دیگر جماعتی ـ که همان مرجئه هستند ـ بر این باورند که سرزدن گناه کبیره، از شخص باایمان، به او زیان نمی‌رساند؛ چرا که به اعتقاد آنان، عمل از ارکان ایمان نیست و با وجود ایمان، هیچ معصیتی، آسیبی به شخص نمی‌رساند؛ همچنان که با وجود کفر، هیچ طاعت و عبادتی، نفعی برای شخص ندارد. حکم شما دربارهٔ این عقاید چیست؟».

حسن در این باره به فکر فرو رفت و پیش از آنکه پاسخ دهد، واصل بن عطا گفت: «به نظر من مرتکب کبیره، نه مؤمنِ مطلق و نه کافر مطلق است؛ بلکه در جایگاهی میان این دو منزل قرار دارد؛ یعنی نه مؤمن است و نه کافر».[2]

نقل است که واصل پس از آن از حلقهٔ درس حسن خارج شد و کنار یکی دیگر از ستونهای مسجد، غیر از جایی که حسن و پیروانش می‌نشستند، مجلسی تشکیل می‌داد و عقاید خود را به برخی از شاگردان حسن می‌آموخت. حسن هم

---

۱. وعیدیه، فرقه‌ای از مسلمانان که به «وعده و وعید» معتقد بودند و در امر وعید (ترساندن بندگان از آتش دوزخ) مبالغه می‌کردند.

۲. *الملل و النحل*، ص ۶۷؛ *فی علم الکلام*، ص ۱۰۵ـ۱۰۶؛ *تاریخ المعتزله، فرقهم و عقائدهم*، ص ۱۸؛ *الفهرست*، ص ۲۸۹ـ۲۹۰؛ *أهم الفِرق الإسلامیة*، ص ۴۹.

دربارهٔ او گفت: «إعْتَزَلَ عَنّا واصِل» یعنی واصل از ما کناره گرفت. از این رو به او و شاگردانش «معتزله» یا کناره‌گیران گفته شد.[1]

این، همهٔ سخنانی بود که در مجلس پرماجرای حسن بصری گفته شد و به مثابهٔ نقطهٔ عطفی، مسیر علم کلام را دگرگون ساخت و به حال و هوای آشفته و نابسامان اندیشه‌های اعتقادی انتظام بخشید و آنها را به صورت علمی کامل و فراگیر درآورد.

بدون شک این رخداد با همهٔ جوانب و گستره‌ای که دارد، نمی‌تواند حادثه‌ای آنی و بی‌مقدمه باشد؛ برعکس، انفجار حساب شده اعتقادات کسی بود که با صراحت تمام، موضع خود را در برابر وضع موجود تعیین کرد و با زبانی گویا دربارهٔ حکمی ظاهراً اعتقادی و معنوی، اما باطناً آبستن پیامدها و تبعات سیاسی، اجتماعی و غیره اظهار نظر کرد. البته از مدتها پیش، جای چنین امری خالی بود؛ چرا که بیشتر گروهها و فرقه‌ها هرگز نخواستند یا نتوانستند، دربارهٔ رخدادهای بسیار مهم جاری در جهان اسلام، حکم خردپسندی صادر کنند و همواره حکم اموری را که به نوعی با امر سیاست و امامت، یعنی حاکمیت مسلمانان، ارتباط داشتند، به تأخیر می‌انداختند یا به‌عنوان طرف دعوی و با پیش‌داوری در منصب قضاوت می‌نشستند و از این رو صلاحیت هرگونه داوری را از دست می‌دادند یا با ارائهٔ افکار آشوب‌آفرین و شاذّ خود، صرفاً به ایجاد نوعی آشوب سیاسی بسنده می‌کردند. از این رو نتوانستند با ارائهٔ طرحی فراگیر مسائلی را که ذهن و زبان بسیاری از افراد امت مسلمان را به خود مشغول کرده بود، مطرح و بررسی کنند. تا اینکه مجلس درس حسن بصری با جایگاه خاص خود پدید آمد و رفته‌رفته توانست همهٔ نگاههای پرسشگر را به یک سمت جلب کند.

نوعِ پاسخی که در مجلس حسن بصری داده شد، سرآغازِ فصلِ جدیدی از اندیشهٔ کلامی و اعتقادی در جهان اسلام تلقی می‌شود. جامعیت و مقبولیت حسن، دانش فراگیر او نسبت به دیگر هم‌روزگارانش، تابعی بودن وی، توجه خاص او به

---

۱. *فرق و طبقات المعتزلة*، ص ۱۰.

زهد و عبادت، ناتوانی دیگر نظریه‌پردازان کلامی و فقدان شرایط مرجعیت فکری در آنان این زمینه را فراهم آورد تا حسن بصری مورد پذیرش «جمهور» باشد. این مقبولیت نه‌تنها در میان عامه، در میان عالمان نیز وجود داشت و چنان‌که قبلاً گفته شد، بسیاری از عالمان در محضر درس و وعظ او حاضر می‌شدند و حتی در ماجرای مشهوری که داستان آن ذکر شد، نشانی از وجود افراد عالم و صاحب نظر را می‌بینیم که صلاحیت اظهار نظر را در خود می‌دیدند.

دربارهٔ سرآغاز اعتزال و انشعاب از مجلس حسن بصری، روایات دیگری نیز وجود دارد. برخی از این روایات حادثهٔ اعتزال (کناره‌گیری) را به ابوعثمان عمرو بن عبید منسوب می‌کنند. سمعانی و مقریزی از طرفداران این نظر هستند.[۱] همچنین روایت دیگری وجود دارد که مسئلهٔ اعتزال را به قتادة بن دعامة السدوسی (وفات ۱۱۷ ه) مربوط می‌داند. مسعودی نیز پیدایشِ معتزله را به اصل «منزلة بین المنزلتین» مربوط می‌کند، بدون آنکه از اختلاف واصل با حسن سخنی بگوید.[۲]

وجهِ تسمیهٔ معتزله

اختلافِ عمیق، دربارهٔ علل پیدایشِ معتزله، به طور طبیعی به اختلاف دربارهٔ نام و نشان آنها و به عبارت معمول، وجهٔ تسمیهٔ آنان، انجامید؛ به صورتی که القاب و عناوین متعددی به آنها نسبت داده شده است که هر کدام بیانگر دید خاصی است. این امر تنها به مخالفانشان که در برابر جهتگیریهای فکریِ آنان موضع می‌گرفتند، منحصر نمی‌شود؛ بلکه به رویکردهای خود معتزلیان نیز مربوط است؛ به طوری که بسیاری از القاب و اسمهایی که امروزه به معتزله نسبت داده می‌شود یا در منابع مختلف آمده، به تأییدِ خود معتزله رسیده است یا دست‌کم در برابر انتساب این اسمها بر گرایش فکری خود برآشفته نشده‌اند.

اصلِ تسمیهٔ معتزله، بسیاری از پژوهشگران مسلمان و شرق‌شناسان را به خود

۱. همان‌جا.

۲. همان، ص ۱۰۷.

مشغول کرده است. بدین سبب عده‌ای از آنان، دربارهٔ این موضوع پژوهشهای جداگانه‌ای انجام داده‌اند و دربارهٔ علت این نام‌گذاری بحث کرده‌اند؛ زیرا چنان‌که خاورشناس معروف «نلینو»[1] می‌گوید: «شناخت و درک علت این نام‌گذاری، ابهامات یکی از مهم‌ترین مسائل تاریخی، یعنی مسئله اصول حرکت معتزله و خصوصیات آن را روشن می‌کند».[2]

نکتهٔ شایان توجه اینکه برخلاف آنچه در نگاه نخست تصور می‌شود، این تنها پژوهشگرانِ معاصر نیستند که در این باره اختلاف دارند، بلکه این اختلاف در باب وجه تسمیهٔ این فرقه بسیار کهن است. از این رو ناگزیریم برای بررسی روشمندِ اصل این تسمیه، به طور اجمالی روایات گذشته را ذکر کنیم تا به صورتی مطلوب به نتیجه برسیم.[3]

نخستین افرادی که علتِ این نام‌گذاری را روایت کرده‌اند، شش مورخ تقریباً هم‌روزگار، یعنی ابن‌قتیبهٔ دینوری (وفات ۲۷۶ ه)، ابوالقاسم بلخی (وفات ۳۱۹ ه)، ابومحمد الحسن النوبختی،[4] ابوبکر بن درید (وفات ۳۲۱ ه)، ابوالحسن المسعودی (وفات ۳۴۶ ه) و ابوالحسین الملطی (وفات ۳۷۷ ه) هستند. گویا تمامی مباحث مورد مناقشه میان تاریخ‌نگاران به این روایات ششگانه باز می‌گردد.[5] جای بسی شگفتی است که این تاریخ‌نگاران با اینکه هم‌روزگار بودند، روایات کاملاً متضادی گزارش کرده‌اند. ابوالقاسم بلخی در یکی از فصلهای کتاب *مقالات* خود این وجه تسمیه را بررسی و روایاتِ گوناگون را بیان کرده است. قاضی عبدالجبار نیز در کتاب *فضل الاعتزال* همین کار را کرده است. این امر دلیل روشنی بر قدمت این مسئله و کوششِ بزرگانِ معتزله برای حل آن است.[6] همچنین شیخ مفید (وفات ۴۱۳ ه) در کتاب *اوائل*

۱. نلینو یا نالینو (۱۸۷۲ـ۱۹۳۸م) که اسم اصلی آن «کارلو آلفونسونالینو» است از جمله خاورشناسان نامدار ایتالیایی است.

۲. *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، ص ۱۲.

۳. *همان‌جا*.

۴. ه. ریتر در مقدمهٔ کتاب *فرق الشیعه* صفحهٔ ب اثبات کرده که نوبختی، معاصر بلخی بوده است.

۵. *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، ص ۱۲.

۶. *همان*، ص ۱۳.

المقالات بابی را در این باره گشوده و دربارهٔ آن سخن گفته است.[۱] اکنون دیدگاه تاریخ‌نگاران مذکور به اجمال، ذکر می‌شود:

۱. روایت نوبختی

نوبختی در این باره می گوید: فرقه‌ای به همراه سعد بن مالک (سعد بن ابی‌وقاص)، عبدالله بن عمر بن خطاب، محمد بن مسلمة الأنصاری و أسامة بن زید بن حارثة الکلبی (از موالی رسول الله (ص)) با علی (ع) بیعت کردند و به امامت و خلافت او رضا دادند؛ اما از همراهی کردن او در جنگهایی که با دیگران داشت، سر باز زدند و از این رو اسلاف معتزله شدند.[۲] این روایت فوق‌العاده مهم است و بعداً به نقد و بررسی تفصیلی آن می‌پردازیم.

۲. روایت ملطی

به روایت ملطی، گروهی خود را معتزله نامیدند. علت این امر، صلح حسن بن علی با معاویه و دادن کارها به دست او بود. این افراد که از یاران علی بن ابیطالب بودند، پس از واقعهٔ صلح، از حسن بن علی، معاویه و همهٔ مردم کناره گرفتند و در منازل و مساجد خود عزلت گزیدند و گفتند: «ما از این پس مشغول علم و عبادت می‌شویم» و از آن زمان، معتزله نامیده شدند.[۳]

۳. روایت ابی درید

ابی درید دربارهٔ بنی‌العنبر می گوید: «یکی از مشهورترین مردان این قبیله در عالم اسلام، عامر بن عبدالله[۴] است که به او عامر بن عبد قیس گفته می‌شود. این شخص

---

۱. ر.ک.: *اوائل المقالات*، ص ۲ـ۵.

۲. *فرق الشیعة*، ص ۵؛ نیز ر.ک.: *وقعة صفین*، ص ۵۴۰؛ *تاریخ الأمم و الملوک*، ج ۴، ص ۴۲۸ و ۴۳۱ـ۴۳۲.

۳. *التنبیه و الرد علی اهل الأهواء و البدع*، ص ۴۱.

۴. *الأعلام*، ج ۳، ص ۲۱؛ *حلیة الأولیاء*، ج ۲، ص ۸۷؛ *اسدالغابة*، ج ۳، ص ۸۸؛ *تهذیب التهذیب*، ج ۵، ص ۷۷.

در میان تابعان بصره به زهد و عبادت از همه معروف‌تر است. قرآن را از ابوموسی اشعری آموخت. حسن بصری و محمد بن سیرین از او روایت کرده‌اند. درگذشت او در حدود سال ۵۵ هجری رخ داده است. این شخص از حسن بصری کناره گرفت و از آن زمان معتزله نامیده شد».[۱]

گفته می‌شود ابوموسی اشعری، استاد عامر بن عبد قیس، از مسئلهٔ اعتزال او ناراحت شد و طی نامه‌ای به او نوشت، من تو را مسئول امری کرده بودم. [منظور، مجلس درس و وعظ در مسجد است.] اکنون باخبر شده‌ام که تو عهد خود را شکسته‌ای. از خدا بترس و بر سر عهد و پیمان خود بازگرد.[۲]

در اینجا حادثهٔ اعتزال از مجلس حسن بصری به افرادی غیر از واصل و عَمرو و غیره منسوب شده است.

۴. روایت ابن‌قتیبه

ابن‌قتیبه دربارهٔ عَمرو بن عبید می‌گوید: «او معتقد به قدر بود و آن را تبلیغ می‌کرد. او و یارانش از حسن بصری کناره گرفتند و از آن هنگام معتزله نامیده شدند».[۳]

۵. روایت مسعودی

مسعودی در فصل ۱۱۷ کتاب *مروج الذهب* خود می‌گوید: «واصل بن عطا که کنیه‌اش ابوحذیفه بود، در سال ۱۳۱ هجری درگذشت. او شیخ معتزله و با سابقه‌ترین آنها و نخستین کسی بود که به مسئلهٔ «منزلة بین المنزلتین» معتقد شد و به همین دلیل، معتزله به این نام معروف شده‌اند».[۴]

در فصل ۱۰۲ همین کتاب نیز، ضمن بیان اصول و مبانی معتزله، می‌گوید: «...

---

۱. *الاشتقاق*، ج ۱، ص ۲۱۳ـ۲۱۴.
۲. *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء*، ج ۲، ص ۹۴ـ۹۵.
۳. *المعارف*، ص ۲۱۲؛ *عیون الأخبار*، ص ۲۴۳.
۴. *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ج ۴، ص ۱۰۴.

اما منزلة بین المنزلتین اصل چهارم آن است ... و به دلیل اعتقاد داشتن به همین اصل، معتزله به این نام معروف شده‌اند...».[1]

۶. روایت ابوالقاسم بلخی

بلخی در این باره سه روایت دارد: یکی همان مسئلهٔ «منزلة بین المنزلتین» است، دوم روایت عدم شرکت پاره‌ای افراد در جنگهای حضرت علی و سوم روایت کناره‌گیری از مجلس حسن بصری است که قبلاً دربارهٔ هر کدام از آنها توضیح مختصری داده شده است و به نظر می‌آید نیازی به بیان دوبارهٔ آنها نیست.

آنچه گذشت نمایی از اختلاف نظر تاریخ‌نگاران نامدار مسلمان در باب وجه تسمیهٔ معتزله بود. اکنون به اجمال آنها را نقد و بررسی می‌کنیم؛ زیرا کاملاً روشن است که گذشتگانِ ما در تعلیل مسئله تسمیهٔ معتزله، با وجود نزدیکی نسبی آنها به تاریخ وقوع این حادثه، به رأی واحد و مورد اتفاقی نرسیده‌اند؛ پس ما باید در تحقیقات و پژوهشهای خود دربارهٔ این حوادث به آثار آنان رجوع و آراء، روایات و گزارشهای آنها را مقایسه و تطبیق و نظر صحیح را از آنها استخراج کنیم.

گزارشِ روایتهایی که به اجمال بیان شد، در کل حول محور جنگهای علی بن ابیطالب و معاویه می‌چرخید. طبق روایتِ نوبختی از این جنگها، اعتزال سعد بن ابی‌وقاص و یاران او پدید آمد. در روایت ملطی نیز اعتزال جماعت دوم، در زمان حسن بن علی (ع) و یک سال پس از شهادت حضرت علی (ع) رخ داد و می‌توان گفت که به احتمال قوی اعتزال عامر بن عبد قیس از مجلس درس و وعظ خود در مسجد بصره نیز به سبب داشتنِ نظر معینی دربارهٔ این جنگها بوده است؛ چراکه احتمال می‌رود اعتزال او در فاصله سالهای ۳۵ تا ۴۴ هجری باشد.[2] بنابراین اعتزالِ او، معاصرِ دوران اعتزال سعد بن ابی‌وقاص و همراهان اوست و هیچ بعید نیست که عامر نیز از افرادی باشد که با سعد عزلت گزیده‌اند. از سوی دیگر می‌دانیم که ابوموسی

---

۱. *همان*، ج ۳، ص ۲۳۴.

۲. *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، ص ۱۷.

اشعری، استاد عامر، در دیار «عرض» واقع در سرزمین شام عزلت گرفته بود و از شرکت در هرگونه جنگی خودداری می‌کرد. خود عامر نیز در جنگ صفین شرکت نکرد. از سوی دیگر عامر جزء کسانی بود که میان علی بن ابیطالب و معاویه وساطت کرد.[۱] در روایت پنجم نیز، اصل «منزلة بین المنزلتین» پیرامون همین مسئله است.[۲]

پیداست که روایات فوق تقریباً از اصل واحدی مایه گرفته‌اند. از این رو هیچ بعید به نظر نمی‌رسد پیدایش معتزله تقریباً سیاسی بوده و در لابه‌لای خود مایه‌هایی از مسائل مذهبی را نیز جا داده باشد. عده‌ای از پژوهشگران بر این اعتقادند که اصطلاح معتزله بسی پیش از قضیهٔ حسن بصری و واصل یا هر شخص دیگری که در روایات مختلف به جای واصل گذاشته می‌شود، وجود داشته است؛ زیرا از روایات و گزارشهایی که مبنای اعتزال در آنها حسن بصری و مجلس او بود، چنین بر می‌آید که اولاً، مسئلهٔ اعتزال پیرامون حسن بصری و واصل بن عطا پدید آمد و ثانیاً، منشأ اعتزال مسائل دینی محض بود.[۳]

ولی می‌توان پرسید که آیا چنین نتایجی واقعاً صحت دارد یا باید برای یافتن سرآغاز اعتزال مبدأ دیگری را جستجو کرد. با رجوع به بسیاری از کتابهای تاریخی، دیده می‌شود که واژه یا اصطلاح اعتزال و معتزله در صدر اسلام در معناهای خاصی به کار می‌رفته است. یکی از این معناها زمانی به کار می‌رفت که فردی، دو گروه درگیر یا متنازع را می‌دید؛ اما نظر و موضع هیچ‌کدام از آنها او را قانع نمی‌کرد و از این رو تمایلی به شرکت در درگیری و نزاع میان آنها نداشت.[۴] این اصطلاح برای دسته‌ای از افرادی که در جنگ جمل یا جنگ میان علی بن ابیطالب و معاویه شرکت نکردند به کار می‌رود.

در *تاریخ طبری* نیز مطالبی در این باره گزارش شده است. از جمله اینکه

---

۱. *وقعة صفین*، ص ۱۸۸ـ۱۹۰.

۲. *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، ص ۲۴ (با دخل و تصرف).

۳. *فجر الاسلام*، ص ۲۹۰.

۴. *همان‌جا*.

قیس بن سعد، فرماندار حضرت علی در مصر، طیّ نامه‌ای به آن حضرت نوشت: «در اینجا افرادی گوشه گیر (معتزل) وجود دارند که از من خواسته‌اند کاری به کار آنها نداشته باشم و آنها را به حال خود بگذارم تا پس از مدتی کارها به حالت تعادل و توازن برسد. سپس با هم دربارهٔ وضعیتشان تصمیم گیری کنیم. به نظر شما آیا کاری به کار آنها نداشته باشم و برای جنگ با آنها پیشقدم نشوم و ...؟».[1]

همچنین طبری در جای دیگری می گوید: «دیری نپایید که محمد بن ابوبکر که پس از قیس فرماندار حضرت علی در مصر بود، پیکی به سوی آن افراد معتزل که قیس آنها را به حال خود واگذاشته بود،[2] فرستاد». همچنین مغیرة بن شعبه از ابوموسی اشعری، دربارهٔ افرادی که در این جنگ و جدالها خانه‌نشین شده بودند و گوشه گیری پیشه کرده بودند، سؤال کرد. ابوموسی در پاسخ گفت: «این افراد بهترین انسانها هستند. بارِ خون برادرانِ آنها، کمرشان را سنگین نکرده و مالِ برادرانشان، شکمشان را پر نکرده است».[3]

در آثار ابن‌اثیر و ابوالفداء نیز چنین مطالبی وارد شده است و حتی در عبارت ابوالفداء صراحتاً عبارتِ «سموا هؤلاء المعتزلة لاعتزالهم ...» آمده است. از این رو می‌توانیم به دو کاربرد جدید برای واژهٔ معتزله دست یابیم که با کاربردهای مشهور، هماهنگ و همنوا نیست:

اول) کلمهٔ اعتزال و معتزله مدتها پیش از حسن بصری، بر گروه خاصی اطلاق می‌شده و نسبت دادن آن به مکتب واصل بن عطا و عمرو بن عبید به مثابهٔ احیای نامی قدیمی بوده است نه ابتکار. از این رو بسیار دشوار می‌نماید که تصدیق کنیم اسمی که قبلاً معروف و دارای آب و رنگ خاصی بوده است با حادثهٔ کوچیدن «واصل» از یک ستون به ستون دیگر در یک مسجد وضع شود.[4]

دوم) این اسم بر افرادی اطلاق می‌شد که در جنگ جمل و صفین شرکت

---

۱. *تاریخ طبری*، ج ۱، ص ۲۴۴.

۲. *اخبار الطوال*، ص ۳۰۱.

۳. *تاریخ طبری*، ج ۵، ص ۲۴۴.

۴. *فجر الاسلام*، ص ۲۹۰ـ۲۹۱.

نکردند یا در مورد آنها و به‌ویژه جنگ جمل اظهار نظر نکردند. کاملاً روشن است که این گونه مسائل که دربارهٔ جنگ و جدال مطرح است، سیاسی هستند و همهٔ آنها به کشته شدن عثمان بن عفان، قاتلان او، قصاص آنها، علی بن ابیطالب و وضعیت او برای خلافت، معاویه، جایگاه او نسبت به علی بن ابیطالب برای امر خلافت و غیره و نوع دسته‌بندی کردن این مسائل باز می گردد.[۱]

دسته‌ای از پژوهشگران کوشیده‌اند، میان اعتزال به مفهوم سیاسی و اعتزال به مفهوم کلامی آن ارتباطی برقرار کنند؛ با این استناد که صدور حکم دربارهٔ مرتکب کبیره، دارای رنگ و بوی سیاسی است؛[۲] ولی بدیهی است که اعتزال به مفهوم سیاسی و اعتزال به مفهوم کلامی آن، صرفاً از لحاظ لغوی با هم اشتراک دارند؛[۳] زیرا چنان که قبلاً هم گفته شد، معتزله به مفهوم سیاسی آن، به دسته‌ای از صحابهٔ پیامبر اطلاق می‌شد که در مسئلهٔ جنگهای حضرت علی، بی‌طرفی در پیش گرفتند. این افراد قتال در رکاب علی را ترک کردند؛ ولی به جبههٔ مقابل هم نپیوستند. این افراد معتزلهٔ سیاسی بودند.[۴]

با این همه نمی‌توان این گونه انگاشت که وجه سیاسی و دینی اعتزال چنان از هم متمایزند که هیچ گونه ارتباطی با هم ندارند. حقیقت آن است که همه مسائل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و شخصی، در آن روزگار رنگ و بویی دینی داشتند؛ لذا حزب یا گروهی که در صدر اسلام، بر آنان نام معتزله اطلاق می‌شد، نمایندهٔ اندیشه‌ای سیاسی با رنگ و بوی دینی بود.[۵]

در مورد شباهت یا ارتباط میان این دو گونه اعتزال، عده‌ای بر این باورند که تنها رابطهٔ آنها، اشتراک لفظی است. بدین معنا که در دو گروه متخاصم فکری یا در حال پیکار نظامی، اعلام بی‌طرفی شود و یا قضاوت دربارهٔ دو رأی مختلف به حالت

---

۱. *همان*، ص ۲۹۱.
۲. *فی علم الکلام*، ص ۱۰۹.
۳. *همان*، ص ۱۱۰.
۴. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۱۱۴.
۵. *فجر الاسلام*، ص ۲۹۱.

تعلیق در آید.[۱] اما عده‌ای دیگر بر این باورند که بنا به گزارش بیشتر منابع و مآخذ، محل اختلاف واصل بن عطا و حسن بصری، مسئلهٔ مرتکب کبیره و حکم او بود. این مسئله با آنکه ظاهراً مسئله‌ای صرفاً دینی است، مانند اندیشه‌های خوارج و مُرجئه دارای پیامدهای سیاسی خطیری است؛[۲] زیرا در صورتی که بین صحابهٔ پیامبر (ص) و طرفهای دیگر جنگی در می‌گرفت پرسش مهم این بود که کدام یک از طرفین درگیر مرتکب کبیره شده‌اند و در صورت اعتقاد به «منزلة بین المنزلتین» منزلت هر کدام از این گروهها و به‌ویژه گروهی که مرتکب کبیره شده است، چیست؟

معتزله اعمال صحابهٔ پیامبر را نیز نقد کردند و بی‌پرده آرای خود را مطرح ساختند. بدون شک آنان در تحلیل اعمال صحابه و صدور حکم دربارهٔ آنها، با جرأت‌ترین فرقه در اسلام بودند.[۳]

اکنون می‌توان پرسید که موضع دولت اموی در برابر اندیشه‌های سیاسی معتزله چه بود؟ ظاهراً آنها می‌پنداشتند که معتزله با نقد کردن اشخاص مختلف، به نوعی امویان را تأیید می‌کنند و تأیید معتزله برای آنها بیش از تأیید مرجئه، که تقریباً نوعی تأیید سلبی بود، ارزش داشت؛ زیرا معتزله با محک خرد به نقد اشخاص می‌پرداختند و باعث تحکیم آن می‌شدند. این گونه نقد، تقدسی را که عامهٔ مردم برای بعضی افراد قائل بودند، از آنها سلب می‌کرد.[۴]

به این ترتیب شاید بتوان گفت شباهت بزرگی که میان معتزلهٔ سیاسی و معتزلهٔ دینی وجود دارد این است: معتزلیان نخست، که سیاسی ـ دینی بودند، جانب هیچ‌یک از طرفین درگیر در جنگ را نگرفتند و راه مشخص و منحصر به فردی که انتخاب کردند با راه هر دو طرف تفاوت داشت. اعتقاد معتزلیان متأخر نیز که دینی ـ سیاسی بودند، با قول خوارج و اعتقاد مرجئه تفاوت داشت. از این رو می‌توان گفت که هر دو فرقه، یعنی معتزلیان متقدم و معتزلیان متأخر، در زمان خود، راهی جدا از

---

۱. *فی علم الکلام*، ص ۱۱۰.
۲. *فجر الاسلام*، ص ۲۹۱.
۳. *همان*، ص ۲۹۴، با اندکی دخل و تصرف.
۴. *همان*، ص ۲۹۴.

دیگران انتخاب کردند و هر دو در اساس تعالیم خود، سیاسی ـ دینی بودند. معتزلیان متأخر بعدها مسائل دینی محض، نظیر مباحث ماوراءالطبیعه در مورد صفات خداوند، جسم نداشتن و عَرَض نبودن او را به مبانی خود افزودند؛[1] با این حال، اشتراک میان این دو نوع معتزله رد نمی‌شود.

پس از بررسی این مسئله، به تحلیلهای دیگری که در باب وجه تسمیهٔ معتزله وجود دارد، اشاره می‌کنیم؛ زیرا به نظر می‌آید بیان اجمالی آنها خالی از فایده نیست. نتایج یکی از مشهورترین تفاسیری که در این باره وجود دارد، عبارت‌اند از:[2]

۱. دلیل نام‌گذاری معتزله جدا شدن این افراد از مذهب اهل سنت و جماعت نیست. به همین دلیل اهل سنت این اسم را به منظور ذم یا مسخره کردن معتزله به دلیل خروج آنان از مذهب جماعت مسلمانان و یا انشعابشان از این گروه وضع نکرده‌اند؛ بلکه معتزلیانِ نخستین این اسم را انتخاب یا دست‌کم قبول کردند که نشان دهند افرادی «بی‌طرف» هستند و هیچ‌یک از گروههای درگیر، یعنی خوارج و اهل سنت را در مسئلهٔ سیاسی ـ دینی مهم و خطیری نظیر مسئلهٔ «فاسق» و حکم آن یاری نمی‌کنند.

۲. مسئله فاسق یا منافق بودنِ مرتکب کبیره، در ثلث اول قرن دوم هجری به سبب منازعات سیاسی و جنگهای داخلی، از مسائل مهم و بزرگی بود که با جنگ علی بن ابیطالب و معاویه برای امر خلافت به وجود آمد. لذا طبیعی است که اسم معتزله، از زبان سیاسی آن زمان اخذ شده باشد؛ چرا که معتزلیانِ جدیدِ متکلم، در میدان فکر و نظر، ادامهٔ معتزلیانِ سیاسی یا عمل‌گرا بودند که در نزاعِ میان یاران علی و معاویه و از آن پس میان فرزندان علی و خلفای بعدیِ اموی، موضع بی‌طرف گرفتند.

۳. احتمالاً اندیشه‌های جماعت اولیهٔ معتزلیانِ متکلم دربارهٔ سایر مسائل دینی مختلف بوده است. تا جایی که در سدهٔ نخست و حتی اوایل سدهٔ دوم بسیاری از مسائل دینی، مانند جبر و اختیار، حد و مرز مشخصی نداشتند و امکان نداشت که با

---

۱. همان، ص ۲۹۵.

۲. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: *التراث الیونانی فی الحضارة الإسلامیة*، ص ۱۷۳ـ۲۱۷.

قطع و یقین در میان آراء و اندیشه‌های متعارض، نظری را به‌عنوان نظر اهل سنت یا آرای دیگران مشخص کرد؛ زیرا در این باره هیچ‌گونه اجماعی انجام نپذیرفته بود.

۴. اسم معتزلیان متکلم به تمایز مذهب آنان از اهل سنت که نقطه‌ای مهم است اشاره می‌کند. این نقطه نیز با پایان گرفتن جنگهای داخلی اهمیت و اعتبار خود را از دست داد؛ زیرا مسائل مورد اختلاف دیگری نیز کم‌کم در دین رسوخ یافته بودند. هدف از مطرح شدن این مسائل اختلافی، نشان دادن عکس‌العمل در برابر ثبات مذهب اهل سنت و رسوخ آن بود که همین امر نقطهٔ اساسیِ مذکور را تحت‌الشعاع قرار داده بود. به سخن دیگر، این اسم (معتزله) نام برهه‌ای از زمان بود. مانند اسمهای دیگر که گاهی معتزلیان از آنها برای دلالت بر نقاط خاصی در تعالیم خود استفاده می‌کردند. از جمله این اسمها می‌توان به قدریه، عدلیه و موحده اشاره کرد که به ترتیب بیانگر مسئلهٔ قدر، عدل و توحید در مذهب آنان است.

۵. شاید داستان حقیقی نام‌گذاری معتزله از نیمهٔ دوم سدهٔ دوم هجری به دست فراموشی سپرده شده بود و از همین رو بسیاری، حتی در میان خود معتزله، کم‌کم اعتقاد پیدا کرده بودند که این اسم دال بر این است که آنان از اهل سنت و جماعت «منشعب» شده‌اند و همانها این اسم را اختراع کرده‌اند و تعداد کمی از نویسندگان علت اصلی این تسمیه را ذکر کرده بودند.

۶. اینکه معتزله در حقیقت، فرع یا ادامهٔ فرقهٔ قدریه در سدهٔ نخست بودند، درست نیست و رأی صحیح آن است که سرآغازِ مکتب آنها معتقد شدن به اختیار و آزادی اراده است.[۱]

افزون بر مسائل سیاسی، که با سپری شدنِ زمان، اهمیت خود را از دست می‌دادند، مباحثی مورد عنایت متفکران و از جملهٔ معتزلیان قرار گرفت که در حوزهٔ بحث معتزلیان اولیه یا معتزلیانِ سیاسی نبود و همین امر باعث شد، این نظر تقویت شود که آنان به سبب کناره‌گیری از اعتقاد کلّی و حاکم بر جامعهٔ اسلامی، معتزله نامیده شده‌اند.[۲] به این معنا که آنان راه جدیدی برای خود پیش گرفتند و برخلافِ

---

۱. *مذاهب الاسلامیین*، ص ۳۷ـ۳۹.

۲. *فجر الاسلام*، ص ۲۹۵.

جریانِ دیگران حرکت کردند[1] و نظرگاه و موضع دیگری نسبت به قضایا اتخاذ کردند. این درست به معنای تحوّلِ سنجیده، دقیق، متین و منطقیِ علم کلام و گذار آن به مرحلهٔ نضج و تکامل است؛ اما پیش از این امر به بررسی پاره‌ای از اسما و القابی می‌پردازیم که در کتابهای مختلف به معتزله نسبت داده شده‌اند و هرکدام از آنها بیانگر موضوع و مفهوم خاصی است که در صورت تبیین و توضیح آنها امکان دارد، لایه‌های دیگری از تفکر این قوم آشکار شوند.

«معتزله» تنها اسمی نبود که بر این فرقه اطلاق می‌شد. خود معتزله دوست داشتند، آنها را «عدلیه» بنامند؛ چرا که عدل مهم‌ترین اصل از اصول پنجگانهٔ آنان و متضمن بسیاری از نظریات آنان بود و افزون بر این، سه اصل از اصول پنجگانهٔ معتزله نتیجه اعتقاد به عدل است.[2]

نکتهٔ شایان توجه اینکه القاب و اسامی معتزله را می‌توان در کل به دو دستهٔ اصلی تقسیم‌بندی کرد: اول، اسامی و القابی که آنان بر خودشان گذاشته بودند یا از آن رضایت داشتند؛ دوم، اسما و القابی که مخالفانشان به آنها نسبت داده بودند و معتزله از آنها خشنود نبوده‌اند.[3]

القاب و عناوین معتزله

۱. **معتزله**. عده‌ای از دانشوران و پژوهشگران جدید کوشیده‌اند، معانی و تعلیلات جدیدی برای این اصطلاح بیابند؛ برای مثال گولدزیهر معتقد است، علت این نام‌گَذاری این است که سرانشان مانند واصل بن عطا، عمرو بن عبید، مردار، جعفر بن مبشر و جعفر بن حرب از دنیا کناره گرفتند و زندگیِ زاهدانه و عبادت پیشه کردند.[4] از آنجا که این اسم قابل تأویل بود و احتمال سوء تفسیر داشت، عده‌ای از معتزله از این اسم رضایت نداشتند و ناچار شدند، در برابر سوء تعبیراتِ

---

۱. *همان‌جا*.

۲. *فی علم الکلام*، ص ۱۱۱ـ۱۱۲.

۳. *المعتزله*، ص ۱ـ۲.

۴. *همان*، ص ۳.

مخالفان، از خود دفاع کنند. ابن مرتضی در کتاب *المنیة و الأمل*، می گوید، خود معتزله این اسم را بر خود گذاشتند، نه دیگران[۱] و آنان تنها در برابر پاره‌ای اقوال و امور راه مخالفت در پیش گرفتند و از اقوال مُحْدَث و بدعت‌آمیز اعتزال گزیدند، نه چیز دیگر.[۲]

در واقع چنین استدلال می کند که عزلت و گوشه گیری آنان از امور و اقوال مُحْدَث و بدعت‌آمیز، سبب حقیقی نام گذاری معتزله بوده است.[۳] روشن است که دفاع معتزله از این اسم، صرفاً تلاشی برای جبران کمبودی است که از رهگذر این اسم احساس می کردند و می‌خواستند، از سوء تعبیر دشمنان جلوگیری کنند.[۴]

۲. اهل عدل و توحید. بنا به روایت مقبلی، معتزله اسم «اهل عدل و توحید» را بر خود گذاشتند.[۵] ابن مرتضی می گوید: «معتزله، خود را عدلیه و موحده می‌نامیدند». شهرستانی[۶] و مقدسی[۷] نیز بر این باورند. مسعودی[۸] و ابن‌قیم[۹] نیز آنها را «اهل عدل» و «عدلیه» نامیده‌اند. قلقشندی می گوید: «معتزله خود را اهل عدل و توحید می‌خواندند. منظور آنان از عدل، نفی قَدَر و اعتقاد به این امر بود که انسان مُوجِد افعال خود است و اعتقاد به این اصل صرفاً به دلیل تنزیه خداوند از افعال شر انسان است. منظور آنان از توحید نیز، نفی صفات قدیمهٔ الهی و دفاع از وحدانیت خداوند عزوجل بود».[۱۰]

---

۱. *همان*، ص ۴.
۲. *المنیة و الأمل*، ص ۴.
۳. *المعتزله*، ص ۴.
۴. *همان*، ص ۵.
۵. *همان‌جا*.
۶. *الملل و النحل علی هامش ابن‌حزم*، ج ۱، ص ۵۰.
۷. *احسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم*، ص ۳۷.
۸. *مروج الذهب*، ج ۷، ص ۲۳۱.
۹. *صواعق المرسلة علی الجهمیة و المعطلة*، ج ۱، ص ۱۸۵ـ۱۸۶.
۱۰. *صبح الأعشی*، ج ۱۳، ص ۲۵۱.

پیداست که آنان این اسم را می‌پسندیدند. به طوری که یکی از بزرگان معتزله به نام صاحب بن عباد، هنگام سخن گفتن فقط این اسم را به کار می‌برد؛[۱] چرا که این اسم افزون بر معنای خوبی که داشت، به دو اصل مهم معتزله، یعنی عدل و توحید که بیشتر تعالیم معتزله حول آنها می‌چرخید، اشاره می‌کرد. از سوی دیگر خود معتزله بسیار علاقه‌مند بودند از عدالت و وحدانیت خداوند دفاع کنند.

۳. اهل حق. معتزله خود را اهل حق و فرقهٔ رستگار می‌نامیدند و مخالفان خود را با اسما و عناوین مختلفی نظیر مجبره، قدریه، مجوِزه، مشبهه و حشویه می‌خواندند.[۲] این اندیشه که معتزلیان اهل حق و رستگارند، در میان آنان پیشینه‌ای طولانی دارد. به طوری که وقتی منصور عباسی به عمرو بن عبید گفت: «ابوعثمان، با یاران خود؛ من را یاری کن!» او در پاسخ گفت: «تو رایت حق را برافراشته دار! اهل آن به دنبالت می‌آیند».[۳]

۴. قدریه. معتزله را به روایتی، «قدریه» می‌نامند. علت این نام‌گذاری، بنا به نظر بغدادی، این است که به عقیدهٔ آنان خود انسان، نوع اعمالش را تعیین می‌کند و در این امر اختیار تام دارد و خداوند هیچ‌گونه صنع و تقدیری در این زمینه ندارد.[۴] معتزله، خود، از این اسم ناخشنودند و بر این باورند که بهتر آن است، این اسم بر کسانی اطلاق شود که خدا را مصدر خیر و شر می‌دانند.[۵] آنان معتقدند کسی که قدر الهی را اثبات می‌کند، برای داشتن این لقب و عنوان، از کسی که این قدر را نفی می‌کند، سزاوارتر است؛[۶] اما ابن‌قتیبه بر این باور است که معتزله چون قدر الهی را نفی کردند و آن را به خود نسبت دادند باید آنها را قدریه نامید؛ زیرا کسی که چیزی را بر خودش اثبات می‌کند، برای داشتن آن چیز و عنوان آن، از دیگران سزاوارتر است.[۷]

---

۱. معجم *الأدباء*، ج ۶، ص ۱۹۰ و ۲۸۶.
۲. *العلم الشامخ فی ایثار الحق علی الآباء و المشایخ*، ص ۳۰۰.
۳. *العقد الفرید*، ج ۱، ص ۳۰۶.
۴. *کتاب الفرق بین الفرق*، ص ۹۴.
۵. *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۵۰.
۶. *الابانه فی اصول الدیانة*، ص ۷۳.
۷. *تأویل مختلف الحدیث فی الرد علی أعداء اهل الحدیث*، ص ۹۸.

۵. ثنویه و مجوسیه. بنا به گزارش مقریزی، معتزله را به دلیل آنکه خیر را از خدا و شر را از عبد می‌دانند، «ثنویه» می‌نامند.[۱] معتزلیان نخستین بر این اعتقاد بودند که خداوند خالق خیر و شیطان خالق شر است.[۲] و از آنجا که این دو گفته، شبیه عقاید مجوسیان است، معتزله را «مجوسیه» و «ثنویه» و مجوس امت اسلام دانسته‌اند. معتزله خود این اسم را نپذیرفته‌اند و با شدّت و حدّت تمام آن را ردّ و انکار کرده‌اند.

۶. جهمیه. جهمیه در اصل، فرقه‌ای بود که قبل از معتزله ظهور کرده و معتقد به جبر، مخلوق بودن قرآن، نفی صفات و انکار رؤیت الهی بودند. هنگامی که معتزله ظهور کردند، نظریات آنها را در باب مخلوق بودن قرآن، نفی صفات و رؤیت خدا پذیرفتند و از این رو اهل سنت، آنها را جهمیه نامیدند. همان‌گونه که شیخ جمال‌الدین قاسمی الدمشقی می گوید، امامانِ متأخری نظیر ابن‌حنبل و بخاری و سایر افرادی که پس از آنان در رد جهمیه مطلب نوشته‌اند، منظورشان معتزله بوده است.[۳] این اندیشه در سخنان کسانی چون ابن‌تیمیه[۴] و ابن‌قیم[۵] ظهور و نمود بیشتری می‌یابد؛ چراکه این دو تن جهمیه و اندیشه‌های آنان را ردّ می کنند و منظور آنان معتزله است.

معتزله از این لقب نیز با شدت تمام گریزانند و آن را نمی‌پذیرند و از جهم و طرفدارانِ جبرگرای او تبری می‌جویند؛ چراکه جهم در نزد آنان منفور و غیرقابل قبول است. شاهد گویای این امر شعر بشر بن معتمر است که می گوید:

نَنفِیهم عَنَّا وَ لَسْنَا مِنْهُم   وَ لاهُمْ مِنّا وَ لانَرْضَاهُمْ
إمَامُهُم جهمٌ، وَ مَا لِجَهْم   و صَحْب عَمْرو ذِی التُّقَی وَ الْعِلْم؟

---

۱. *الخطط*، ج ۴، ص ۱۶۹.
۲. *تأویل مختلف الحدیث...*، ص ۵.
۳. *تاریخ الجهمیة و المعتزلة*، ص ۴۴.
۴. *بغیة المرتاد فی الرد علی المتفلسفة و القرامطة و الباطنیة (السبعینیه)*، ص ۶۷ـ۶۹.
۵. *صواعق المرسلة علی الجهمیة و المعطلة*، ج ۱، ص ۲۳۱ـ۲۳۲؛ ج ۲، ص ۳۲۷.

ما آنها را نفی می کنیم و از آنان نیستیم. آنان نیز جزء ما نیستند و ما آنان را نمی‌پسندیم. امام آنان جهم است و راستی جهم با یاران با تقوا و عالم عَمرو چه نسبتی دارد؟[1]

۷. وعیدیه. یکی دیگر از نامهای معتزله، «وعیدیه» است: این اسم از اعتقاد معتزله به وعد و وعید گرفته شده که یکی از ارکان اعتزال است و معنایش این است که خداوند در وعد و وعید خود صادق است و بدون توبه، هیچ گناهی را نمی‌آمرزد.[2]

آنچه گذشت فهرستی از مهم‌ترین اسما و القاب معتزله بود. القاب و عناوین دیگری نیز وجود دارد که فهرست‌وار بیان می‌شوند؛ القاب و عناوینی نظیر «معطله، منازلیة، منزِّلیة، منزِّهه، اهل التنزیه، نفاة، مبتدعة، الحرقیه (مبنی بر این عقیده که کفار فقط یک بار می‌سوزند)، مفنیة (مبنی بر این عقیده که بهشت و جهنم فانی هستند)، واقفیه (مبنی بر عقیدهٔ وقف در خلق قرآن)، لفظیه (مبنی بر عقیدهٔ مخلوق بودن الفاظ قرآن)، ملتزمه (مبنی بر عقیدهٔ وجود خدا در تمامی اماکن)، قبریه (مبنی بر عقیدهٔ انکار عذاب قبر) و ... .[3]

در میان تمام این اسمها، دو اسم از همه مشهورتر و دارای اعتبار بیشتری است: یکی اهل عدل و دیگری اهل اعتزال. اسم اول را خود آنان بر خود گذاشته‌اند؛ ولی دومی را دیگران بر آنها اطلاق کرده‌اند و آنان نیز مجبور شده‌اندآن را بپذیرند و برای آنکه از آنها سوء تأویل و تفسیر نشود، به تفسیر، تأویل و بیان فضایل این اصطلاح بپردازند. حتی در کتاب *الانتصار* نیز که تقریباً کامل‌ترین کتابی است که از بزرگان این نحله به دست ما رسیده، نویسنده آن هنگام بحث از مکتب فکری خود و هم‌مسیرانش تنها دو اسم مذکور را بیان می کند. از این رو ما نیز در مطالب بعدی، تنها این دو اسم و به‌ویژه عنوان معتزله، معتزلیان، معتزلیها و سایر مشتقات این واژه را به کار می‌بریم.

---

۱. *الإنتصار و الرد علی ابن‌الراوندی الملحد*، ص ۱۳۴.

۲. *همان*، ص ۱۲۶.

۳. برای توضیح بیشتر در این باره ر.ک.: *الخطط*، ج ۴، ص ۱۶۹.

فصل دوم

طبقات معتزله و بزرگان آن

پیروان هر نحله‌ای در اسلام می کوشند، نقطه آغازین نحلهٔ خود را به پیامبر خدا (ص) و صحابیانِ او برسانند[1] و این امر تقریباً به صورت یکی از عادتهای سخنگویان نحله‌های گوناگون درآمده است که می کوشند، مذهب خود را به مصادر دوگانهٔ اعتقادی مسلمانان یعنی کتاب و سنت نزدیک کنند و از این دو مأخذ، برای مذهب خود برهان و دلیل بیابند.[2]

این است که اگر هر نحله و گرایشی را به دقت بررسی کنیم، پیامبر (ص)، صحابیان، تابعان و سپس مسلمانانِ برجسته و نامداری در طبقات آن دیده می‌شوند. این است که قاضی عبدالجبار معتزلی و ابن‌مرتضی می کوشند در همین چهارچوب بزرگان معتزله را طبقه‌بندی کنند. قاضی عبدالجبار، معتزله را در ده طبقه و ابن‌مرتضی به نقل از حاکم الجشمی، آنان را در دوازده طبقه دسته‌بندی می کند. نکتهٔ قابل توجه اینکه از هر طبقه، مشهورترین افراد آن ذکر می‌شوند و امکان ذکر همهٔ افراد آن طبقه تقریباً منتفی است؛ زیرا برشمردنِ کامل افرادی که در هر دوره از اندیشه‌های معتزله آگاه بوده و بر آن تسلط داشته‌اند، محال است. نکتهٔ دیگر اینکه ممکن است، پاره‌ای از رجال طبقات مختلف با هم تداخل داشته باشند.

---

۱. *فی علم الکلام*، ص ۱۱۴.

۲. *تاریخ الفرق الاسلامیه و نشأة علم الکلام عندالمسلمین*، ص ۴۸.

با این توضیحات اکنون به صورت اجمالی طبقات دوازده‌گانه معتزله را برمی‌شماریم و در پایان با معرفی دو شاخهٔ بصره و بغداد، زندگینامهٔ مهم‌ترین شخصیتهای آن را ارائه می‌کنیم.

طبقهٔ اول: علی، ابوبکر، عمر (به همین ترتیب)[۱]، ابن‌عباس، ابن‌مسعود و ابن‌عمر. ابن‌مرتضی، ابودرداء، ابوذر و عبادة بن صامت را نیز به آنها اضافه کرده است.

طبقهٔ دوم: حسن، حسین، محمد بن حنفیه (فرزندان علی بن ابیطالب) و تابعانی چون سعید بن مسیّب، طاووس یمانی و ابوالأسود الدؤلی، یاران ابن‌مسعود، یعنی علقمة، اسود، شریح و ... .

طبقهٔ سوم: ابوهاشم عبدالله بن محمد بن الحنفیه و برادرش حسن بن محمد و از دیگر نوادگان علی بن ابیطالب افرادی چون حسن بن حسن و پسرش عبدالله و پسرش محمد النفس الزکیه، زید بن علی زین‌العابدین بن الحسین، پس از اینها، محمد بن سیرین و حسن بصری.[۲]

طبقهٔ چهارم: معتزله کلامی از این طبقه آغاز می‌شوند و مهم‌ترین رجال آن عبارت‌اند از: غیلان دمشقی، واصل بن عطا، عمرو بن عبید، مکحول بن عبدالله، بشیر الرجال، قتادة بن دعامة السدوسی و صالح دمشقی (دوست و همراه غیلان).

طبقهٔ پنجم: یاران واصل بن عطا هستند که آنان را به منظور نشر مذهب اعتزال به سرزمینهای مختلف گسیل کرد. اینان عبارت‌اند از: ابوعمرو عثمان بن خالد الطویل (که به ارمنستان کنونی رفت)، ابوالهذیل علاف (که بعد از واصل مؤسس

---

۱. قاضی عبدالجبار با آنکه معتزلی است عثمان بن عفان را در این طبقه ذکر نکرده است، در حالی که ابن‌مرتضی که یک شیعهٔ زیدی است او را ذکر کرده است.

۲. بایسته یادآوری است کسانی که در این سه طبقه از طبقات معتزله نام آنها را آورده‌ایم، دیدگاه قاضی عبدالجبار و برخی دیگر از نویسندگان معتزله است و ما در تبیین دیدگاه آنان در این باره، چاره‌ای از ذکر این طبقات نداشته‌ایم. بدیهی است کسانی که در این سه طبقه نام آنها آورده شده فراتر و بالاتر از آن‌اند که در طبقه‌ای خاص بگنجند و محدود به مکتب فکری ویژه‌ای شوند.

دوم معتزله است)، حفص بن سالم (که به منظور مناظره با جهم بن صفوان که داعی مذهب جبر بود، به خراسان رفت)، قاسم بن سعدی (که به یمن رفت)، ایوب بن الأوتن (که واصل او را به مدینه، جزیره و بحرین فرستاد)، حسن بن ذکوان، عمرو بن حوشب، قیس بن عاصم، عبدالرحمن بن مره و پسرش ربیع.

شاگردان عمرو بن عبید: شبیب بن شیبة، خالد بن صفوان، حفص بن قوّام، عمرو و حسین (فرزندان حفص بن سالم)، صالح بن عمرو، بکر بن عبدالأعلی، ابن‌سمّاک، عبدالوارث بن سعید، ابوغسان، بشر بن خالد، عثمان بن الحکم، سفیان بن حبیب، طلحة بن زید، ابراهیم بن یحیی المدنی.

طبقهٔ ششم: این طبقه شامل بزرگ‌ترین و مؤثرترین افراد معتزله است که در شکل دادن به این مذهب و تعیین دقیقِ آرای کلامی آن (اعم از کلیات یا جزئیاتِ مسائل) نقش بسیاری داشته‌اند. در رأسِ این افراد ابوالهذیل محمد بن الهذیل العبدی مشهور به علاّف و شاگرد او ابراهیم بن یسار النظام قرار دارند. افرادی نظیر ابوشمر الحنفی، اسماعیل بن ابراهیم ابی عثمان الأدمی، ابوخَلَدَة، ابوعامر انصاری، عمرو بن فائد، بشر بن معتمر (مؤسس مدرسهٔ معتزلیان در بغداد)، معمر بن عباد السلمی، موسی اسواری، هشام بن عَمرو الفوطی و ابوبکر بن کیسان الأصم نیز در این طبقه ذکر می‌شوند.

طبقهٔ هفتم: افراد نامی این طبقه عبارت‌اند از: ابومعن ثمامة بن الأشرس، ابوعثمان ابن‌بحر الجاحظ، ابوموسی المردار (مشهور به راهب معتزله)، احمد بن ابی دؤاد، موسی بن عمران، محمد بن شبیب، محمد بن اسماعیل العسکری، ابوعمرو بن موسی بن الرقاشی، ابوعبدالله دبّاغ، یوسف بن عبدالله الشحام، علی الأسواری، عباد بن سلیمان، ابوجعفر اسکافی، ابوالحسین محمد بن مسلم الصالحی، صالح قبه، جعفر بن مبشر، جعفر بن حرب، یحیی بن بشر الأرّجائی، ابوعفّان النظامی (از یاران نظام) زرقان، عیسی بن الهیثم صوفی، ابوسعید احمد بن سعید الأسدی.

طبقهٔ هشتم: افراد نامیِ این طبقه عبارت‌اند از: ابوعلی محمد بن عبدالوهاب الجبائی (شاگرد شحام)، ابومجاهد احمد بن حسین بغدادی، ابوالحسین عبدالرحیم بن

محمد بن عثمان الخیاط (مؤلف کتاب *الانتصار*)، ابوقاسم عبدالله بن احمد بلخی کعبی، ابوالعباس الناشیء، ابوبکر محمد بن ابراهیم الزبیری، ابوالحسن احمد بن عمر بن عبدالرحمن البرذعی، ابونصر بن ابوالولید بن احمد بن ابی دؤاد قاضی، ابومسلم محمد بن بحر الأصبهانی، ابن‌راوندی، ابوالحسن احمد بن علی الشطوی، ابوزفر محمد بن علی المکی، محمد بن سعید زنجه.

طبقهٔ نهم: ابوهاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائی، محمد بن عمر الصمیری، ابوعمر سعید بن محمد الباهلی، ابوالحسن بن الخباب، ابومحمد عبدالله بن العباس الرامهرمزی، ابوالحسن الاسفندیانی، ابوبکر احمد بن علی الأخشید، ابوالحسن احمد بن یحیی بن علی المنجّم، ابوالحسن بن فرزویه، ابوبکر بن حرب التستری، ابوسعید الأشروسنی، ابوالفضل الکشی، ابوالفضل الخجندی، ابوحفص القرمیسینی، ابوعلی بلخی، ابوالقاسم معامری، ابوبکر الفارسی، ابوبکر محمد بن ابراهیم المقانعی رازی، ابومحمد بن حمدان، ابوعثمان عسّال، ابومسلم نقاش، حسن بن موسی نوبختی (از رجال شیعه).

طبقهٔ دهم: ابوعلی بن خلاّد، ابوعبدالله حسین بن علی البصری، ابواسحاق بن عیاش، ابوالقاسم السیرافی، ابوعمران السیرافی، ابوبکر بن اخشید (در طبقهٔ نهم نیز نام او ذکر شد)، ابوالحسین الأزرق، ابوالحسین الطوائفی بغدادی، احمد بن ابوهاشم (از فرزندان ابوهاشم بن ابوعلی جبائی)، خواهر ابوهاشم، دختر ابوعلی جبائی و ابوالحسن بن نجیح (از بغداد)، ابوبکر بخاری، ابومحمد العبدکی، ابوحفص مصری، ابوعبدالله الحبشی، ابوالحسن علی بن عیسی و خالدی (از بصره)، محمد بن زید الواسطی، ابوالحسین بن علی (از اهالی نیشابور)، ابوالقاسم بن سهلویة.

آنچه گذشت طبقات دهگانه‌ای بود که قاضی عبدالجبار آنها را ذکر کرده بود. بعدها حاکم، دو طبقهٔ دیگر را نیز به آن افزود که در زیر بیان می‌شود:

طبقهٔ یازدهم: قاضی القضاة ابوالحسن عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی، ابوعبدالله الداعی محمد بن حسن بن قاسم بن حسن بن عبدالرحمان بن قاسم بن حسن بن زید بن حسن بن علی بن ابیطالب، ابوالعباس حسنی، امام مؤید بالله

و برادرش امام ابوطالب، یحیی بن محمد علوی، ابواحمد بن ابوعلان، ابواسحاق نصیبینی، ابویعقوب بصری بستانی، الأحدب ابوالحسن، ابوعبدالله محمد بن احمد بن حنیف، ابوالحسین بن حانی، ابوالحسن القاضی علی بن عبدالعزیز جرجانی (مؤلف کافی)، ابونصر اسماعیل بن حماد الجوهری (مصنف *الصحاح*).

طبقهٔ دوازدهم: ابورشید سعید بن محمد نیشابوری (مؤلف *دیوان الاصول*)، ابومحمد عبدالله بن سعید اللبّاد، شریف المرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین الموسی، امام حسن حقینی، ناصر و داعی (مقیم آمل)، ابوجعفر الناصر الصغیر، ابوالقاسم بُستی، اسماعیل بن احمد، ابوالفضل عباس بن شروین، ابوالقاسم میزوکی، احمد بن علی، ابومحمد خوارزمی، ابوالفتح اصفهانی، ابوالحسن الرّفاء، قاضی ابوبشر جرجانی، زید بن صالح، ابوحامد احمد بن محمد بن اسحاق نجار، ابوبکر رازی، ابوحاتم رازی، ابوبکر دینوری، ابوالفتح صقّار، ابوالفتح دماوندی، ابوالحسن کرمانی، ابوالفضل جلودی، ابوالقاسم بن میکا، ابوعاصم مَروزی، ابونصر (اهل مرو)، ابوالحسن خطاب، ابوطالب بن ابی‌شجاع (اهل آمل)، ابوالحسین بصری، محمد بن علی (مؤلف *المعتمد* در اصول فقه)، محمود بن ملاحمی بخاری، ابوطاهر عبدالحمید بن محمد، السّمان ابوسعید، ابومحمد حسن بن احمد بن متّویة (شاگرد قاضی عبدالجبار)، ابوعمرو قاشانی، علی طالقانی، ابومحمد زعفرانی.[1]

چنان‌که گفته شد، این افراد همهٔ بزرگان معتزله نیستند و ذکر نام آنان به معنای تهیهٔ آخرین فهرست عالمان و متکلمان معتزلی نیست؛ چرا که در هر دوره عالمان و رجال نامداری در حوزه‌های علمیِ زمان خود عهده‌دارِ تدریس و تبیین آرای معتزلیان بوده‌اند؛ ولی به دلایلی، نامشان در منابعِ موجود نیامده است یا چنان‌که باید و شاید در مورد آنها بحث و بررسی نشده است تا جایگاه شایستهٔ خود را بیابند و در طبقات خاص خود گنجانده شوند.

نکتهٔ دیگر اینکه طبقه‌بندی علمای یک شاخهٔ علمی نظیر علم کلام یا تفسیر آراء و اندیشه‌های آنان، کاری است که به تبع تاریخ‌نگاران گذشته انجام می‌شود و

۱. *مذاهب الاسلامیین*، ص ۴۰-۴۴؛ *فی علم الکلام*، ص ۱۱۴-۱۱۷.

چنان نیست که نتوان نوع دیگری از طبقه‌بندی رجال و اندیشمندان یک حوزهٔ علمی نظیر علم کلام را سامان داد.

این است که دسته‌ای از پژوهشگران معاصر، با توجه به نوع دید و زاویهٔ نگرشی که به این فرقهٔ کلامی داشته‌اند و نیز با توجه به روش بررسی و تحلیل مبانی این فرقه، تمامی افراد معتزله را در سه شاخه یا طبقه، ترتیب‌بندی کرده‌اند که در ذیل بیان می‌شود:

طبقهٔ اول: سرآغاز معتزله مانند واصل بن عطا و عمرو بن عبید.

طبقهٔ دوم: میانه‌های معتزله مانند ابوالهذیل و نظام.

طبقهٔ سوم: اواخر معتزله مانند ابوعلی جبائی و ابوهاشم جبائی.[1]

بزرگان معتزله

در نگاه نخست، دیگر نیازی به ذکر بزرگان معتزله نیست و به‌ویژه چون به صورت نسبتاً مفصلی طبقات معتزله را معرفی کردیم، مطرح کردن عنوان بزرگان معتزله تا حدی زاید می‌نماید؛ ولی به نظر می‌رسد، همهٔ آن افراد در سطح صاحب‌نظران درجه اول یا بزرگان مسلم این فرقه نیستند. به‌علاوه بعداً روشن می‌شود که معتزلیان به شاخه‌های مختلف تقسیم شدند و نام افرادی مهم بر تارک آنها می‌درخشد. به نظر می‌رسد بررسیِ اجمالیِ سرگذشتِ این افراد که موجب پدید آمدن آراء و اجتهادات تازه‌ای شده‌اند، می‌تواند روزنه‌های تازه‌ای برای تبیینِ بنیادهای فکریِ معتزلیان باز کند. در کل، فراهم آمدن مواد بیشتر برای رسیدن به نتیجه‌ای متین‌تر به ما کمک می‌کند و باعث می‌شود ارزیابیِ سنجیده‌تری از قضایا داشته باشیم.

با بررسی آثار تاریخی و کلامیِ مربوط به معتزله میان افرادی که تحت عنوان صاحب‌نظران آنان در طبقات مختلف قرار داده شده‌اند، عالمان، فقیهان و دانشورانی به چشم می‌خورند که نه‌تنها در میان معاصران خود، بلکه در سیرِ کلّیِ تاریخِ این فرقه سر و گردنی از دیگران بالاتر و بیش از بقیه تأثیرگذارند. از این رو به نظر می‌رسد بحث دربارهٔ این افراد که هریک به نوبهٔ خود در غنا و توانمندی این مکتب

---

۱. *تاریخ الفرق الاسلامیه و نشأة علم الکلام عند المسلمین*، ص ۴۹.

سهیم بوده‌اند، می‌تواند، به نوعی ما را در فهم بیشترِ تاریخِ مکتبِ معتزله، یاری دهد.

ذکر این نکته لازم است که در یک طبقه‌بندی کلّی می‌توان معتزلیان را به دو دستهٔ معتزلیان بصره و معتزلیانِ بغداد تقسیم کرد. در طبقاتِ دوازده‌گانهٔ مذکور دیده شد که تعداد زیادی از معتزلیانِ، ساکن شهرهایی غیر از بصره و بغداد بودند. از سوی دیگر واصل بن عطا تعداد زیادی از شاگردان خود را به نواحی مختلف امپراتوری اسلامی فرستاد تا به نشر و تبلیغ مبانی فکری اعتزال بپردازند؛ با این حال آنچه در این نوشتار بررسی می‌شود، دو شاخهٔ اصلی معتزلیان، یعنی معتزلیان بصره و بغداد، است؛ زیرا از زمان پیدایش معتزلیان این دو شهر به صورت قلب تپندهٔ اندیشه‌های آنها باقی ماند.

برای آشنایی با بزرگان معتزله بیست شخصیت از آنان را انتخاب و با توجه بیشتری سرگذشت آنان را بررسی می‌کنیم. در آینده نیز، هنگام بحث دربارهٔ گروههایی که با اعتقاد به اصول و مبانی معتزله، زیرمجموعه‌های این مکتب را تشکیل دادند، دربارهٔ این افراد که به نوعی بنیان‌گذارانِ این زیرشاخه‌ها بوده‌اند، سخن خواهیم گفت. در ترتیب‌بندی و تقدم و تأخرِ این افراد ملاک خاصی در نظر نبوده است؛ ولی برای سهولت بحث، شاخهٔ بغداد و بصره از هم جدا شده‌اند.

الف) شاخهٔ بصره

۱. واصل بن عطا (۸۰ـ۱۳۱ هجری قمری/ ۶۹۹ـ۷۴۹ میلادی)

واصل بن عطاء الغزال، در مدینه متولد شد.[۱] کنیهٔ او ابوحذیفه و به روایتی ابوالجعد بوده است.[۲] بنی‌ضبه و به قولی بنی‌مخزوم آزادش کرده بوده‌اند.[۳] واصل غزّال نبوده؛ بلکه با غزّالان نشست و برخاست فراوان داشته است.[۴] عده‌ای دیگر گفته‌اند، او را به

۱. *فلسفة المعتزله*، ص ۱۳؛ *الموسوعة العربیة المیسرة*، ج ۲، ص ۱۹۴۰؛ *الفهرست*، ص ۲۹۲؛ *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، ص ۲۳۴.

۲. *مذاهب الاسلامیین*، ص ۷۳؛ *طبقات المعتزلة*، ص ۲۸؛ *فرق و طبقات المعتزلة*، ص ۴۰.

۳. *مذاهب الاسلامیین*، ص ۷۳؛ *الفهرست*، ص ۲۹۲.

۴. *البیان و التبیین*، ج ۱، ص ۳۲ـ۳۴؛ به نقل از *مذاهب الاسلامیین*، ص ۸۰؛ *طبقات المعتزله*، ص ۲۸؛ *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۴۰.

این سبب غزّال گفته‌اند که همیشه در «سوق الغزال»[۱] می‌نشست تا صدقات خود را به زنان پاکدامن و باعفتی بدهد که در آنجا می‌بیند.[۲]

واصل گردنی دراز داشت.[۳] عمرو بن عبید در مورد او می‌گفت: کسی که چنین گردنی داشته باشد، اهل خیر نیست.[۴] او همچنین «الثغ» بود. بدین معنی که نمی‌توانست حرف «راء» را به درستی تلفظ کند؛ اما چنان بلیغ و سخنور بود که در سخن گفتن همیشه از استعمال این حرف اجتناب می‌کرد و با همه دشواری این کار، هرگز «راء» را بر زبان نمی‌آورد. او کتابی قطور تألیف کرد که در آن، حتی یک بار نیز حرف «راء» را به کار نبرد.[۵]

جاحظ دربارهٔ واصل می‌گوید: واصل فهمید به صورت کاملاً واضحی الثغ[۶] است. از سوی دیگر ادعای سخنان و نظرگاههای تازه‌ای را داشت و ریاست یک نحله در دست او بود و به همین سبب باید با رؤسای سایر نحله‌ها و مکاتب بحث و برای رویارویی با عالمان و دانشمندان نامدار سخنان طولانی و مفصلی ایراد می‌کرد. این امر نیز نیازمند ترتیب‌بندی، سجع، شیوایی، فصاحت و رسایی است. به‌علاوه نیاز سخن به حلاوت با نیاز آن به فخامت و استحکام فرقی ندارد. به همین سبب حرف «راء» را که نمی‌توانست بر زبان بیاورد، از سخنان خود حذف کرد و همواره کوشید بر این مشکل پیروز شود. تا اینکه سرانجام این کار او سامان گرفت و به آرزوی خودش رسید. این کار چنان سخت و دشوار بود که در تاریخ به صورت ضرب‌المثل درآمده است.[۷] واصل این کار را هم در نوشته‌ها و هم در مناظراتش انجام می‌داد.

---

۱. نام بازاری بوده است در بصرهٔ قدیم.

۲. *الفهرست*، ص ۲۹۲.

۳. *تاریخ فلسفه در اسلام*، ص ۲۹۰.

۴. *همان‌جا*.

۵. *الفهرست*، ص ۲۹۲.

۶. الثغ: کسی که سرزبانی حرف بزند یا در زبانش، شکستگی یا گرفتگی باشد، چنان‌که حرفی را به جای حرفی دیگر بگوید؛ مثلاً به جای «ر»، «غ» بگوید و ... .

۷. *البیان و التبیین*، ج ۱، ص ۱۴ـ۱۶ (با تلخیص) به نقل از: *فرق الاسلامیین*، ص ۷۵ـ۷۶.

اگر تنها از طریق نوشته‌هایی که از او باقی مانده، این حکم را دربارهٔ او صادر کنیم می‌توان چنین تصور کرد که در این نوشته‌ها، از فن نویسندگی بهره برده است؛ ولی آنچه واقعیت دارد این است که واصل در مناظرات خود با دیگر متکلمان و عالمان و گفتگو با شخصیتهای هم‌طراز خود و با دوستانش نیز همین‌گونه بود.[۱]

واصل بسیار کم سخن می‌گفت؛ تا جایی که عده‌ای گمان می‌کردند، او لال است.[۲] روزی از کنار عمرو بن عبید می‌گذشت. در این هنگام با یکی از دوستانش روبه‌رو شد. آن دوست به عمرو بن عبید و افرادی که در کنار او بودند، گفت: این مرد (یعنی واصل) که شما او را گنگ و لال می‌پندارید، بر عقاید غالیان، خارجیان، زندیقان، دهریان و سایر مخالفان آگاهی کامل دارد و در رد عقاید آنها از تمام متکلمان دیگر، تواناتر است.[۳]

از خواهر عمرو بن عبید که همسر واصل بود، سؤال شد که واصل برتر است یا عمرو؟ آن زن پاسخ داد: فاصله آنان از هم، مانند فاصله آسمان و زمین است. دوباره گفته شد: علم آنان چطور است؟ آن زن پاسخ داد: وقتی شب فرا می‌رسد، واصل به نماز می‌ایستد؛ در حالی که لوح و مرکّب در کنارش قرار دارد. هرگاه به آیه‌ای می‌رسد که در آن حجتی بر مخالفان می‌یابد، می‌نشیند، آن را می‌نویسد و نمازش را از سر می‌گیرد.[۴]

آثار واصل

بنا به روایت ابن‌ندیم در *الفهرست* آثار واصل به قرار زیر است:

۱. کتاب *اصناف المرجئه*؛

۲. کتاب *التوبه*؛

---

۱. *البیان و التبیین*، ج ۱، ص ۱۴ـ۱۶؛ *فرق الاسلامیین*، ص ۷۶. برای اطلاع از ظریف کاریهای واصل در این باره رجوع کنید به: *معتزلة البصرة و البغداد*، ص ۷۱ـ۷۲.

۲. *معتزلة البصرة و البغداد*، ص ۷۰؛ *الفهرست*، ص ۲۹۳؛ *طبقات المعتزله*، ص ۲۹؛ *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۴۲.

۳. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۴۲؛ *طبقات المعتزله*، ص ۲۹ـ۳۰.

۴. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۴۳ـ۴۴؛ *طبقات المعتزله*، ص ۳۰.

۳. کتاب *المنزلة بين المنزلتين*؛

۴. کتاب *خطبه‌ای که در آن حرف «راء» را ننوشته بود*؛

۵. کتاب *معانی قرآن*؛

۶. کتاب *خطبه‌هایی دربارهٔ توحید و عدل*؛

۷. کتاب *مسائلی که میان او و عمرو بن عبید جریان داشت*؛

۸. کتاب *السبيل الى معرفة الحق*؛

۹. کتاب *في الدعوة*؛

۱۰. کتاب *طبقات اهل العلم و الجهل*؛[۱]

...

ابن‌خلکان نیز همین فهرست را بدون کم و کاست، ذکر کرده است؛[۲] اما ابن‌مرتضی کتابی با عنوان *الألف مسئلة في الرد على المانوية* را به واصل نسبت داده و در این باره گفته است: از باهلی نقل شده است که بخش اول کتاب *الألف مسئلة في الرد على المانوية*، اثر واصل، را خواندم. در همان مقدار حدود هشتاد و چند مسئله را دربارهٔ مانویه، ملاحظه کردم.[۳]

به روایت کتاب *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة و مباينتهم لسائر المخالفين* واصل را به سبب کثرت تألیف در علم کلام، پایه‌گذار این علم می‌دانند.[۴] البته از تمامی آثار و نوشته‌های او فقط کتاب خطبهٔ معروفی که در آن از حرف «راء» استفاده نشده، باقی مانده[۵] و سایر آثار و نوشته‌های او از بین رفته است. بر اساس روایتی، همهٔ آنها به دست ابوالهذیل افتاده است و حتی احتمال می‌دهند که همهٔ علم

۱. *فرق الاسلاميين*، ص ۸۲ـ۸۳؛ *معتزلة البصرة و البغداد*، ص ۸۵

۲. *وفيات الأعيان*، ج ۵، ص ۶۳ـ۶۴.

۳. *المنية و الأمل*، ص ۳۵، به نقل از *فرق الاسلاميين*، ص ۸۳

۴. *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، ص ۲۳۴.

۵. این کتاب را مرحوم عبدالسلام هارون در مجموعهٔ دوم از مجموعهٔ نسخه‌های خطی کمیاب، ص ۱۱۸ـ۱۳۶، چاپ و منتشر کرده است.

و سواد ابوالهذیل از این آثار بوده باشد.[۱]

یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین کارهای واصل، اعزام مبلغ به مناطق دیگر برای نشر مذهب معتزله و اسلام و مناظره با سایر ادیان و به‌ویژه مانویان، بوده است. شاید همین امر موجب شد، فکرهای واصل و دیدگاههای او، حتی اگر نارساتر از دیگر آراء و اندیشه‌ها بوده باشد، بسط فراوانی پیدا کند و بتواند با صلابت بیشتری در آشفته‌بازار اندیشهٔ آن روزگار به حیات خود ادامه دهد؛ زیرا این امر به وضوح نشان می‌دهد که واصل بر این اعتقاد بوده که اگر وظیفهٔ علم کلام از یک سو تبیینِ اهداف و مقاصدِ دینِ اسلام است و از سویی دیگر می‌کوشد، به شبهات پاسخ گوید، نیازمند وجود دستگاه یا نظامی است که به اندیشه‌هایی که در این وادی طرح می‌شوند، سامان ببخشد.

از سوی دیگر دیده بود که ایراد خطبه و سخنرانی و مطرح کردن مسائل دقیق و جزئی دین در انظار عمومی، شاید به بالا بردن سطح فرهنگِ عمومیِ مردم کمکی بکند؛ اما هرگز به تنهایی نمی‌تواند به مثابهٔ نظام معرفتی عمیق و روشمندی در آینده نیز کار خود را بدون هیچ تحریف و انحرافی دنبال کند. لذا ضروری بود که در وهلهٔ نخست شاگردان و افراد زبده‌ای تربیت کند و قبل از هر چیز اصول این مکتب را به آنان بیاموزد. سپس آنان را به سرزمینهای دیگری بفرستد تا در آنجا با اندیشه‌های دیگری روبه‌رو شوند و به این صورت نمای نیمه‌روشنی از آینده را ببینند.

او پیش‌بینی می‌کرد که اوضاع جهان اسلام این‌گونه نمی‌ماند و ارتباط با ملتهایی که اسلام را به‌عنوان دین خود می‌پذیرند یا در فضای حاکمیتِ اسلامی به حیات خود ادامه می‌دهند، مسائل جدیدی را برای پیروان این دین ایجاد می‌کند. این فضای جدید بر شاگردان او، که محیط بصره و اطراف آن برایشان عادی شده بود، تأثیرات شگرفی داشت و بعدها در سیر حیات علمی مکتب اعتزال و طرفداران آن نقش بسزایی ایفا کرد و حتی بسیاری از چهره‌های ماندگار و نامدار این مکتب، از محضر این شاگردانِ اعزامی، بهره‌ها بردند. به‌عنوان مثال، ابوالهذیل علاف از محضرِ

۱. *معتزلة البصرة و البغداد*، ص ۸۵

عثمان الطویل که واصل او را به ارمنستان اعزام کرده بود، استفاده کرد و اساساً اعتزال را از او یاد گرفت.[۱]

از عوامل دیگری که شاید واصل را به اعزام مبلغ واداشت، فشار مخالفان بود؛ یعنی از این طریق می‌خواست، هم مقداری از فشار را بکاهد و هم اندیشهٔ خود را در فضایی آرام‌تر گسترش دهد. نخستین افرادی که واصل آنان را اعزام نمود، عبارت‌اند از:

۱. عبدالله بن حارث که به مغرب (مراکش) اعزام و با استقبال مردم روبه‌رو شد؛

۲. حفص بن سالم که به خراسان اعزام گردید. او وارد تِرمِذ شد و به قدری در مسجد ماند که مشهور شد. سپس با جهم بن صفوان مناظره کرد و او را شکست داد. جهم به مکتب اعتزال گرایید؛ ولی وقتی حفص به بصره بازگشت، جهم دوباره عقاید خود را از سر گرفت؛

۳. قاسم بن سعد[۲] که به یمن اعزام شد؛

۴. ایوب که به جزیرهٔ (عربستان) اعزام شد؛

۵. حسن بن ذکوان که به کوفه اعزام شد؛

۶. عثمان الطویل که به ارمنستان اعزام شد.[۳]

چنان‌که گفتیم، واصل در سال ۸۰ هجری در مدینه متولد شد. سپس به بصره رفت و ملازم مجلس حسن بصری شد. در بصره با دسته‌ای از شخصیتهای بزرگ و نامدار، نظیر جهم بن صفوان و بشار بن برد آشنا شد. با خواهر عمرو بن عبید نیز ازدواج کرد.[۴] سرانجام پیک اجل در رسید و در طاعونی که سراسر بصره را فرا گرفت، در سال ۱۳۱ هجری،[۵] جان به جان آفرین تسلیم کرد.

---

۱. *همان*، ص ۸۵؛ *فرق الاسلامیین*، ص ۸۱

۲. به روایت ابن‌المرتضی در *المنیة و الأمل*، ص ۴۲.

۳. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۴۴؛ *طبقات المعتزله*، ص ۳۲؛ *فرق الاسلامیین*، ص ۸۱

۴. *فرق الاسلامیین*، ص ۸۱-۸۲

۵. *همان*، ص ۸۲؛ *معتزلة البصرة و البغداد*، ص ۸۵

او مذهب فکری بزرگی را از خود به یادگار گذاشت که پس از او نیز به رشد و بالندگی خود ادامه داد تا اینکه روزی مذهب رسمی حکومت شد و فقیهان مذاهب دیگر را با دیدگاه مشهور او دربارهٔ «خَلْق قرآن» آزمودند. از سوی دیگر خود متفکران معتزله نیز پس از آنکه اندکی در بررسی مسائل هستی و احکام آن عمیق‌تر شدند، با یکدیگر اختلافاتی پیدا کردند. با وجود این، همهٔ آنان همواره پیرو سخنی بودند که شیخ نخستشان یعنی واصل بن عطا، کلامِ معتزلی را با آن آغاز کرده بود.[۱]

۲. عمرو بن عبید بن باب

ابوعثمان، عمرو بن عبید بن باب، آزاد شدهٔ بنی‌عدویه از بنی‌تمیم و بنی‌حنظله بود.[۲] به روایت بلخی، باب از اسیران کابل بود که به دست عبدالرحمان بن سمره اسیر شد. او بردهٔ بنی‌عقیل و بعد بردهٔ بنی‌عراره گردید.[۳] عمرو در همان سالِ ولادت واصل، یعنی ۸۰ هجری، متولد شد.[۴]

گفته می‌شود، او به امر دین و دنیا بسیار آگاه و دانا بوده است.[۵] جاحظ دربارهٔ او می‌گوید: عمرو مدت چهل سال، نماز صبح را با وضوی مغرب می‌خواند. چهل بار با پای پیاده به حج رفت و شبها را با یک رکعت و با تکرار یک آیه به صبح می‌رساند.[۶]

او با ابوجعفر منصور دوستی داشته است و سرگذشتهایی با او دارد و پند که به منصور داده، معروف است.[۷] نقل است که او هنگام مراجعت از مکه از راه بصره در

---

۱. *معتزلة البصرة و البغداد*، ص ۸۵ـ۸۶.

۲. *الفهرست*، ص ۲۹۴.

۳. *همان‌جا*.

۴. *همان‌جا*.

۵. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۴۸.

۶. *همان*، ص ۴۹ـ۵۰.

۷. *الفهرست*، ص ۲۹۴.

جایی به نام «مَران» در سال ۱۴۴ هجری درگذشت. منصور اشعار زیر را در رثای او گفت و تا آن وقت شنیده نشده بود که خلیفه‌ای دربارهٔ کسی فروتر از خود، مرثیه بگوید:

صَلی الإله علیکَ مَن متوسد قبراً مررتُ بِه عَلی مَرانِ
قَبْراً تَضمَّنَ مُؤمناً متخَشِّعاً عَبَدَ الإلَهَ وَ دَانَ بالقرآن
وَلَوْ أنَ هَذا الدَّهر أبْقَی صَالحاً أبْقَی لَنَا عَمراً ابَا عثمانِ[۱]

«ای آنکه در گوری آرمیده‌ای که در مران است و من از آن عبور کردم! خدا بر تو درود فرستد!

گوری که مؤمن خاشع و فروتنی را دربر گرفته که خدا را می‌پرستید و تسلیم امر قرآن بود.

اگر زمانه مردمان صالح را نگه می‌داشت، ابوعثمان، عَمرو را برای ما باقی می‌گذاشت».

چنان‌که گذشت، عمرو به زهد و تقوا مشهور بود. به حلقهٔ درس حسن بصری رفت‌وآمد داشت؛ ولی وقتی که در آن مجلس معروف، داستان جدایی واصل از حسن پیش آمد، به واصل پیوست و به مسئلهٔ منزلة بین المنزلتین اعتقاد پیدا کرد. تاریخ‌نگاران او و واصل را بنیان‌گذارانِ مکتبِ اعتزال می‌دانند.[۲]

عمرو زبان‌آور و خوش‌بیان بود و بر شنوندگان چنان تأثیری می‌گذاشت که حتی آنان را به گریه می‌انداخت.[۳] از آثار او می‌توان به کتاب *التفسیر عن الحسن*، کتاب *العدل و التوحید* و کتاب *الرد علی القدریه* اشاره کرد.[۴]

---

۱. *همان‌جا*؛ *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۵۲. در *الفهرست* ابن‌ندیم بیت سوم نیامده و در بیت دوم به جای واژه «متحففا» متخشعاً آورده شده و *همان*، ضبط و نقل شد.

۲. *فلسفة المعتزله*، ص ۱۵.

۳. *همان*، ص ۱۶.

۴. *الفهرست*، ص ۲۹۴.

۳. ابوالهذیل محمد بن الهذیل العلاف

ابوهذیل، محمد بن هذیل علاف، آزادشدهٔ عبدالقیس و فرزند عبدالله بن مکحول عبدی است. در سال ۱۳۱ هجری و به قولی ۱۳۴ هجری[۱] و یا ۱۳۵ هجری[۲] به دنیا آمد و از عثمان بن خالد طویل، علم کلام آموخت.[۳] او را به این دلیل علاف نامیده‌اند که خانه‌اش در محلهٔ «علافین» که یکی از محلات بصره بود، قرار داشت.[۴]

تاریخِ درگذشت او، مانند تاریخ میلادش دقیقاً مشخص نیست. عده‌ای درگذشت او را در سال ۲۲۷ هجری و عده‌ای دیگر آن را در سال ۲۳۵ هجری[۵] می‌دانند. می گویند او در اواخر عمر، حافظهٔ خود را از دست داد؛ البته نه به طور کلی؛ بلکه به اندازه‌ای که دیگر توانایی مناظره با مخالفان را نداشت.[۶]

گویند: یکی از فرزندان صالح بن عبدالقدوس درگذشته بود و او بسیار بی‌تابی می کرد. ابوالهذیل برای تسلیتِ او رفته بود و چون بی‌تابی‌اش را دید، به وی گفت: من هیچ دلیلی برای این اندازه بی‌تابی و لابهٔ تو نمی‌بینم؛ زیرا از نگاه تو انسانها همچون علف روییده‌اند.

صالح در پاسخ گفت: بی‌تابیِ من برای آن است که او کتاب *الشکوک* مرا نخوانده بود. ابوهذیل گفت: کتاب *الشکوک* کدام است؟ صالح گفت: کتابی است که من تألیف کرده‌ام و هرکس آن را بخواند، در هر موجودی شک می کند؛ تا جایی که آن را موجود نمی‌داند و چیزهایی را که وجود ندارد، موجود می‌پندارد.

ابوهذیل گفت: پس تو هم در مرگ پسرت شک کن و فکر کن نمرده است و نیز خیال کن که کتاب *الشکوک* تو را خوانده است؛ حتی اگر آن را نخوانده باشد.[۷]

---

۱. *همان‌جا.*

۲. *فلسفة المعتزله*، ص ۱۶.

۳. *الفهرست*، ص ۲۹۴.

۴. *همان‌جا.*

۵. *همان‌جا؛ المنیة و الأمل*، ص ۲۵ـ۲۸؛ *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ج ۲، ص ۳۱۷.

۶. *الفهرست*، ص ۲۹۴.

۷. *همان‌جا؛ فرق و طبقات المعتزله*، ص ۵۸.

ابوهذیل کتابی به نام *میلاس* دارد. میلاس گبر بود و ابوهذیل را با گروهی از ثنویان در یک جا جمع کرد. ابوهذیل آنان را مجاب کرد و میلاس هم به همین دلیل اسلام آورد.[۱]

به روایت ابن‌ندیم، ابوهذیل آثار متعددی دارد که پاره‌ای از آنها عبارت‌اند از:

۱. کتاب *الامامة علی الهشام*؛

۲. کتاب *علی ابی سمر فی الارجاء*؛

۳. کتاب *علی السوفسطائیه*؛

۴. کتاب *علی المجوس*؛

۵. کتاب *علی الیهود*؛

۶. کتاب *التولید علی النظام*؛

۷. کتاب *الوعد و الوعید*؛

۸. کتاب *المجالس*؛

۹. کتاب *النصاری*؛

۱۰. کتاب *مسائل فی الحرکات و غیرها*؛

۱۱. کتاب *الاستطاعة*؛

۱۲. کتاب *الرد علی اهل الادیان*؛

۱۳. کتاب *فی جمیع الأصناف*؛

۱۴. کتاب *الحرکات*؛

۱۵. کتاب *علی الثنویة*؛

۱۶. کتاب *التفهم و حرکات اهل الجنة*؛

۱۷. کتاب *علی اصحاب الحدیث فی التشبیه*؛

۱۸. کتاب *علامات صدق الرسول*؛

۱۹. کتاب *فی خلق الشیء عن الشیء*؛

۲۰. کتاب *الانسان ما هو*؟[۲]

---

۱. همان.

۲. *الفهرست*، ص ۲۹۶.

گفته می‌شود که او ۱۲۰۰ رساله بر ضد مخالفانِ خود نوشته است.[۱] او به فلسفهٔ یونانی بسیار مشغول بود و نظّام که خود را در اندیشهٔ یونانی صاحب اطلاع و آگاهی بسیار می‌دانست، هنگام سخن با ابوهذیل، اعتقاد پیدا کرد که او به فلسفه داناتر است.[۲] ناگفته نماند که پرورشِ فلسفیِ ابوهذیل در وضعِ مبانی فکری معتزله بسیار کارگشا بود.[۳]

۴. ابواسحاق، ابراهیم بن یسار النظام

ابواسحاق، ابراهیم بن یسار بن هانی نظام، آزادشدهٔ زیادیان است و تیرهٔ بردگی را از اجداد خود داشت. او متکلم، شاعر و ادیب بود و نسبت به ابونواس درشتی و خشونت می‌ورزید. نظام در اشعارش، گفتار فلاسفه را نقل می‌کرد و با این حال، بلاغتش نیکو، الفاظش نمکین و نوشته‌هایش بسیار خوب بود.[۴]

نظام در حدود سال ۱۶۰ هجری متولد شد.[۵] در محضر دایی خود، یعنی ابوهذیل، شاگردی کرد و اصول اعتزال را از او آموخت. همواره در مسافرتها، مجالس و مناظرات ابوهذیل، او را همراهی می‌کرد.[۶] در جوانی با مانویه معاشرت داشت. سپس به فلاسفهٔ ملحد گرایش پیدا کرد و به مطالعهٔ آثارِ فلسفی تمایل نشان داد. او به تمامی افکار ضدمعتزلی، توجه خاصی داشت. در ادامهٔ همین کنجکاویها، به جانب شرق امپراتوری اسلامی روی آورد و از این طریق با فرهنگِ ایرانی و هندی آشنا شد. اثر فلسفهٔ یونانی را در سرزمینهای ایرانی لمس کرد. به اهواز که یکی از مهم‌ترین شهرهای دولت ساسانی و مرکز نسطوریان بود و در آن بسیاری از

---

۱. *فلسفة المعتزله*، ص ۱۶.
۲. *همان*، ۱۶ـ۱۷.
۳. *همان‌جا*.
۴. *الفهرست*، ص ۲۹۸.
۵. *فلسفة المعتزله*، ص ۱۸.
۶. *همان‌جا*.

آثار یونانی و سریانی یافت می‌شد، سر زد.[۱]

در بغداد با حنین بن اسحاق، مترجم مشهوری که ریاست «بیت الحکمة» را در دست داشت، آشنا شد و ترجمهٔ آثار یونانی را مطالعه کرد.[۲] نظام را بلخی نیز می‌گویند و این امر ما را بر آن می‌دارد که او را اهل بلخ بدانیم. بلخ در آن زمان مرکز مهمی برای فرهنگهای یونانی و هندی (بودایی) بوده است و ادیان متعددی نظیر مانوی، زرتشتی و مسیحیت در آن با هم تلاقی پیدا می‌کرده‌اند. علت علاقهٔ نظام به مطالعهٔ آثار فلسفی آن است که در محیطی بزرگ شده و پرورش یافته است که محل تلاقی اندیشه‌های متنوع بوده است.[۳]

او به تجربه علاقهٔ زیادی داشت و از اوهام و خرافات، بسیار گریزان بود. ابن‌ندیم سیزده اثر او را در *الفهرست* نام برده است.[۴]

امام ابوالحسن اشعری نیز کتاب *الذرة*[۵] و کتاب *فی الحرکة*[۶] را از آثار او می‌داند. البته آثار و نوشته‌های نظام بسی بیش از اینهاست؛ ولی در اینجا به همین مقدار بسنده شد.

سرانجام نظام در سال ۲۳۱ هجری[۷] در خانهٔ حمویه صاحب الطواویس درگذشت.[۸]

۵. ابوعثمان، عمر بن بحر بن محبوب الجاحظ

جاحظ آزادشدهٔ قبیلهٔ کنانه بود و در سال ۱۵۹ هجری در بصره متولد و مانند همهٔ

---

۱. *همان‌جا.*

۲. *همان‌جا.*

۳. *همان‌جا.*

۴. *الفهرست*، ص ۲۹۹ـ۳۰۰.

۵. *مقالات الاسلامیین*، ص ۳۱۶ـ۳۱۷.

۶. *همان*، ص ۳۲۴ـ۳۲۵.

۷. *فلسفة المعتزله*، ص ۱۷.

۸. *الفهرست*، ص ۲۹۹.

موالی زندگی‌اش با فقر آغاز شد. در بصره، علم و دانش را از ابن عبید، اصمعی و ابوزید انصاری آموخت. اعتزال را نیز از نظام فرا گرفت. او علاقهٔ شدیدی به مطالعه داشت؛ به طوری که مطالعهٔ هر کتابی را آغاز کرد، آن را به پایان بُرد. روزهای بسیاری بر او می‌گذشت که او در کتابخانه‌اش مشغول مطالعهٔ دست‌نوشته‌ها و کتابها بود.[۱] به گزارش ابن‌ندیم، جاحظ یکی از حریص‌ترین افراد نسبت به کتاب بوده است.[۲]

در بغداد مباحث فلسفه را از حُنین بن اسحاق و برخی دیگر از متکلمان آموخت. همچنین به فضل نوشته‌های ابن‌مقفع، به اندیشه‌های ایرانی توجه نشان داد و گفته می‌شود، به زبان فارسی تسلط کامل داشت.[۳] بدین‌ترتیب او آگاهیِ فراوانی در مورد ملتهای مختلف پیدا کرد و همهٔ آنها را در آثار و نوشته‌های خود که به مثابهٔ دایرةالمعارف روزگار اوست، آورد.[۴]

جاحظ در دوران مهدی عباسی (۱۵۹ هجری) متولد شد. در عصر هارون‌الرشید جوان و شاهد اختلافات امین و مأمون نیز بود. هنگامی که معتزله در دوران مأمون به اوج مجد خود رسیدند، سالخورده بود و از امتیازاتی که واثق برای معتزلیان فراهم آورده بود نیز بهره‌مند می‌شد. او شاهد ضعف و حرکت رو به زوال معتزله در دوران متوکل نیز بود. جاحظ در عهد مستنصر، مستعین و معتز، فلج و مریض بود و سرانجام به سال ۲۵۶ هجری، در زمان مهتدی، درگذشت. به این ترتیب می‌توان گفت که تاریخِ زندگی جاحظ، یک قرن از تاریخ اسلام است که اتفاقاً از شکوفاترین قرون اسلامی بود.[۵]

هنوز هم بسیاری از آثار و نوشته‌های او منابع درجه اول تحقیقات علمی در حوزه‌های مختلف علم و تمدن عالم اسلام هستند. به طوری که بدون توجه به آثار و نوشته‌های جاحظ، بسیاری از تحقیقات و نوشته‌های ادبی، کلامی، اجتماعی، طبیعی

---

۱. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۱.

۲. *الفهرست*، ص ۳۰۴.

۳. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۱.

۴. *همان‌جا*.

۵. *همان‌جا*.

و روان‌شناسیِ کلاسیکِ اسلامی، نارسا خواهد بود.

ابن‌ندیم، فهرستِ بلندبالایی از آثار او را به دست داده است؛ ولی از آنجایی که در این بخش بنا را بر اجمال گذاشته‌ایم، به ذکر پاره‌هایی از آن فهرست اکتفا می‌کنیم و نیز برای توجه به حوزه‌های فکری و علمی‌ای که جاحظ در آنها قلم زده است، آنها را در چند دسته طبقه‌بندی می‌کنیم. در این طبقه‌بندی از کتاب دکتر نصری نادر استفاده شده است.

الف) آثار دینی

۱. کتاب *الحجج فی النبوة*؛

۲. کتاب *المعرفة*؛

۳. کتاب *خلق القرآن*؛

۴. کتاب *الرد علی المشبهة*؛

۵. کتاب *الرد علی النصاری*؛

۶. کتاب *الوعد و الوعید*؛

۷. کتاب *الامامة*؛

۸. کتاب *فضیلة المعتزلة*؛

۹. کتاب *الرد علی الجهمیه*.[1]

ب) آثار اجتماعی

۱. کتاب *العرب و الموالی*؛

۲. کتاب *العرب و الأعجام* (او در این کتاب می‌کوشد، جایگاه این دو تیره اصلی را در اسلام مشخص نماید.)؛[2]

۳. کتاب *القحطانیین و العدنانیین*؛

۴. کتاب *البلدان*.[3]

---

۱. همان، ص ۲۲.

۲. همان‌جا.

۳. همان‌جا.

ج) آثار تاریخ طبیعی

۱. کتاب *الزرع و النّخل*؛

۲. کتاب *السودان و البیضان*؛

۳. کتاب *السودان و الحمران*؛

۴. کتاب *النساء* (در این کتاب می‌کوشد، تفاوتهای میان زن و مرد را بازگوید)؛[۱]

۵. کتاب *الحیوان* (این کتاب نخستین تألیف در این زمینه به زبان عربی است. مؤلف کوشیده، علاوه بر حیوانات و جانوران بزرگ به حشرات و جانوران ریز و کوچک نیز توجه کند).[۲]

د) آثار روان‌شناسی

۱. کتاب *المسائل*؛

۲. *مقال فی الحاسد و المحسود*؛

۳. کتاب *افعال الطبائع*؛

۴. کتاب *الأخلاق*.

ه) آثار ادبی

البیان و التبیین (این کتاب آخرین تألیف اوست).[۳]

جاحظ در طول عمر خود هیچ پست و مقامی را نپذیرفت. او کتابهای خود را به افراد مختلفی تقدیم می‌کرد. این افراد نیز به او هدایایی می‌دادند و جاحظ با همین هدایا امرار معاش می‌کرد.[۴] میمون بن هارون گوید: به جاحظ گفتم، آیا در بصره کشتزاری داری؟ تبسمی کرد و گفت: من هستم و یک کنیزک و یک درازگوش. کتاب *الحیوان* را که به محمد بن عبدالملک اهدا کردم، پنج هزار دینار به من داد،

---

۱. *همان‌جا*.

۲. البته این امر علاوه بر قرآن کریم و احادیث شریف نبوی، برای نخستین‌بار در *نهج‌البلاغه* آمده است. برای توضیح و اطلاع بیشتر در این باره، ر.ک.: *نهج‌البلاغه*، ص ۸۲۶ـ۸۲۸.

۳. *الفهرست*، ص ۳۰۸.

۴. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۲.

کتاب *البیان و التبیین* را که به ابن‌ابودؤاد اهدا کردم، پنج هزار دینار به من داد و کتاب *الزرع و النخل* را که به ابراهیم بن عباس صولی اهدا کردم، پنج هزار دینار به من داد و ....[۱]

۶. ابو یعقوب، یوسف بن عبدالله بن اسحاق الشحام

ملطی او را علی بن محمد شحام می‌خواند.[۲] اصل او از بصره و از جوان‌ترین شاگردان ابوهذیل بود. قاضی ابن‌ابی‌دؤاد او را در عهد واثق (۲۲۸ـ۲۳۳ هجری) به کار گرفت. در بغداد از فرهنگ و علوم یونانی اطلاع یافت؛ زیرا ترجمه‌هایی را که در بیت‌الحکمه نوشته می‌شد، می‌خواند.[۳]

او نخستین فرد از متکلمان معتزلی است که نظریهٔ عدم را مطرح کرد. وی استاد ابوعلی جبایی بوده[۴] و گفته می‌شود، در علم جدل مهارت بسیار داشته است.[۵] اطلاعی در مورد آثار و نوشته‌های او در دست نیست؛ ولی از آنجایی که به منظور اثبات توحید، با شدت هرچه تمام‌تر از نظریهٔ عدم دفاع می‌کرد، احتمال می‌رود، آثار و نوشته‌های او در این زمینه باشد.[۶]

شحام هشتاد سال زندگی کرده[۷] و در سال ۲۳۳ هجری از دنیا رفته است.[۸]

۷. ابوعلی، عمر بن قائد الأسواری

از متکلمان بزرگ بصره بود و همیشه نزد محمد بن سلیمان بن علی هاشمی به سر

---

۱. *الفهرست*، ص ۳۰۷.

۲. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۳.

۳. *همان‌جا*.

۴. *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، ص ۲۸۰.

۵. *همان‌جا*.

۶. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۳.

۷. *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، ص ۲۸۰.

۸. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۳.

می‌برد.[۱] او از «اساوره»[۲] به شمار می‌رفت.[۳] اصل او از اصفهان و از موالی بود.[۴] به حلقهٔ ابوهذیل آمدوشد داشت. بعدها شاگرد نظام شد.[۵] عمرو بن عبید را دیده، از او آموخته و مناظره‌هایی با او داشته است.[۶] درگذشت او کمی بعد از سال دویست هجری بوده است.[۷] در مسئلهٔ قدرت خداوند، بسیار تعمق می‌کرد.[۸]

روایت شده که در حضور محمد بن سلیمان به ابو منذر سلام قاری، گفت: حق از چه کسی است؟ سلام گفت: از خداست. گفت: حقدار کیست؟ سلام گفت: خداست. گفت باطل از کیست؟ سلام گفت: از خداست. گفت: پس گویندهٔ باطل کیست؟ سلام ساکت ماند.[۹]

۸. هشام بن عمر الشیبانی الفوطی

چنان‌که ابن اخشید ذکر کرده است، فوطی از اصحاب ابوهذیل بود؛ ولی از او روی برتافت و مردم نیز از او روی برتافتند.[۱۰] گفته می‌شود پیش آن در نزد عوام و علما از قدرت و منزلت والایی برخوردار بوده است.[۱۱]

او را به این دلیل فوطی گفته‌اند که یا فوطه (که نوعی لباس بوده) می‌پوشیده و یا فوطه‌فروش بوده است. اصلیت او از بصره است[۱۲] و بنا به شغلی که داشت به

---

۱. *الفهرست*، ص ۲۹۷.

۲. سرکردگان ایران، ر.ک.: *اقرب الموارد*.

۳. *الفهرست*، ص ۲۹۷.

۴. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۳.

۵. *همان‌جا*.

۶. *الفهرست*، ص ۲۹۷.

۷. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۳.

۸. *همان‌جا*.

۹. *الفهرست*، ص ۲۹۷.

۱۰. *همان*، ص ۳۱۳ـ۳۱۴.

۱۱. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۶۹.

۱۲. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۳.

چندین شهر کنار دریا سفر و مردم را به اعتزال دعوت کرد. گروهی از مردم نیز دعوتش را پذیرفته‌اند.[۱]

او نسبت به معتزله بسیار متعصب بود؛ تا جایی که حتی قتل دشمنان معتزله و غارت اموال و دارایی آنان را مباح می‌دانست؛ زیرا آنان را کافر می‌شمرد.[۲] مأمون در زمان شکوفاییِ معتزله، او را به بغداد دعوت کرد.[۳] می‌گویند، وقتی به نزد مأمون می‌رفت، مأمون طوری به جنب‌وجوش می‌پرداخت که گویی می‌خواست از مقابل او برخیزد.[۴]

ابن‌ندیم نُه اثر از وی بر می‌شمارد.[۵]

فوطی افکار و اندیشه‌های خاصی داشته است که ان‌شاءالله بعداً دربارهٔ آنها بحث می‌کنیم.

این متکلم معتزلی حوالی سال ۲۱۸ هجری دار فانی را وداع گفت.[۶]

۹. ابوعمر بن عباد السلمی

نام او را با اختلافاتی به صورت ابومعمر سلمی و به قولی ابوعمرو معمر بن عباد سلمی نیز ذکر کرده‌اند.[۷] از موالی بنی‌سالم[۸] یا بنی‌سلیم[۹] و مقیم بصره بود. بعدها به بغداد آمد و در پاره‌ای از مسائل مذهبی با نظام مناظره‌هایی داشته است.[۱۰] او علاوه بر نظام با

---

۱. *الفهرست*، ص ۳۱۴.

۲. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۳ـ۲۴.

۳. *همان*، ص ۲۳.

۴. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۶۹.

۵. *الفهرست*، ص ۳۱۴.

۶. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۳.

۷. *الفهرست*، ص ۳۰۱.

۸. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۳.

۹. *الفهرست*، ص ۳۰۱.

۱۰. *همان‌جا*.

ابوهذیل نیز هم‌روزگار بوده است. مکتب اعتزال را از عثمان طویل آموخت.[۱] میان معتزلیان او نخستین کسی است که در علم معانی سخن گفته و این علم را برای تبیین رابطهٔ میان جواهر و اعراض و تفسیر فرق میان عرضی با عرض دیگر به کار برده است.[۲]

این متکلم در حدود سال ۲۱۵ هجری[۳] و به روایتی در حوالی سال ۲۲۰ هجری وفات یافت.[۴] آثار او به روایت ابن‌ندیم، عبارت‌اند از:

۱. کتاب *المعانی*؛

۲. کتاب *الاستطاعة*؛

۳. کتاب *علة القرسطون و المرأة*؛

۴. کتاب *الجزء الذی لا یتجزأ و القول بالأعراض و الجوهر*؛

۵. کتاب *اللیل و النهار و الاموال*.[۵]

۱۰. ابوعلی بن عبدالوهاب بن سالم الجبائی

نام او محمد عبدالوهاب بن سلام[۶] است. در سال ۲۳۵ هجری در خوزستان به دنیا آمد. به بصره رفت و در محضر شحام شاگردی کرد.[۷] او کلام را آسان و مشکلات آن را برطرف کرد[۸] و با همهٔ این احوال، فقیهی متقی و زاهدی شریف و بزرگوار بود.[۹] ریاست معتزلیان بصره به او منتهی گردید[۱۰] و در مورد ریاست و پیشکسوتیِ او،

۱. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۴.

۲. *همان*، ص ۲۲۱.

۳. *الفهرست*، ص ۳۰۲.

۴. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۳.

۵. *الفهرست*، ص ۳۰۲.

۶. *همان*، ص ۳۱۹.

۷. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۳.

۸. *الفهرست*، ص ۳۱۹.

۹. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۸۵

۱۰. *الفهرست*، ص ۳۱۹.

تمامی طبقات معتزله اتفاق نظر دارند.[۱]

شیخ ابوالحسن اشعری از او درس آموخته[۲] و در سال ۳۰۳ هجری نیز وفات یافته است.[۳]

آثار او نیز مانند بسیاری از آثار اسلامی ناپیداست. گفته می‌شود، کتابی دربارهٔ اصول دین نوشت و در آن ابن‌راوندی را نقد کرد. ابوالحسن اشعری نیز این کتاب را نقد کرده است. همچنین گفته می‌شود، کتابی در تفسیر قرآن نوشته است. عده‌ای هم بر این اعتقادند که او حدود چهل هزار ورقه دربارهٔ علم کلام نوشته است.[۴]

۱۱. ابوهاشم، عبدالسلام بن محمد الجبائی

او و پدرش از بزرگان معتزله بودند. ابوهاشم در سال ۲۷۷ هجری متولد شده است.[۵] قاضی عبدالجبار در سرآغاز بحث دربارهٔ طبقهٔ نهم معتزله می‌گوید: اگرچه سن او از بیشتر افراد این طبقه کمتر است، به دلیل علم و دانشی که دارد، او را مقدم کرده‌ایم.[۶] در ادامه نقل می‌کند که کسی در علم کلام به پای او نرسید.[۷]

در سال ۳۱۴ هجری به بصره آمد. هوش و ذکاوت فراوانی داشت و بسیار فصیح بود. معتزلیان به او احترام خاصی می‌گذاشتند و او را بزرگ خود می‌دانستند.[۸]

آثار او عبارت‌اند از:

۱. کتاب *الجامع الکبیر*؛

---

۱. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۸۵.

۲. *وفیات الاعیان*، ج ۳، ص ۳۹۸.

۳. *الفهرست*، ص ۳۱۹.

۴. *دائرةالمعارف الإسلامیة*، ماده جبا.

۵. *وفیات الاعیان*، ج ۲، ص ۳۵۵.

۶. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۱۰۰.

۷. *همان*، ص ۱۰۱.

۸. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۵.

۲. کتاب *الأبواب الصغیر*؛

۳. کتاب *الأبواب الکبیر*؛

۴. کتاب *الإنسان*؛

۵. کتاب *العوض*؛

۶. کتاب *المسائل العسکریة*؛

۷. کتاب *النقد* (این کتاب نقد کتاب *کون و فساد* ارسطو است)؛

۸. کتاب *الطبائع*؛

۹. کتاب *الاجتهاد*.[۱]

گفته می‌شود او حدود ۱۶۰ کتاب نوشته است.[۲] ابوهاشم در روز چهارشنبه، ۱۸ شعبان سال ۳۲۱ هجری، دار فانی را وداع گفت.[۳]

۱۲. عباد بن سلیمان عَمری

ابوسهل، عباد بن سلیمان از یاران هشام بن عمر بود.[۴] ابوعلی جبایی حذاقت او را در علم کلام ستایش می‌کرد. کتاب *الأبواب* ابوهاشم را نقد کرد. او با عبدالله بن کلاب القطان، مناظراتی داشته است.[۵]

آثار او عبارت‌اند از:

۱. کتاب *الانکار أن یخلق الناس افعالهم*؛

۲. کتاب *تثبیت دلالة الاعراض*؛

۳. کتاب *اثبات الجزء الذی لا یتجّزأ*.[۶]

---

۱. *همان‌جا*.

۲. *همان‌جا*.

۳. *وفیات الاعیان*، ج ۲، ص ۳۵۵.

۴. *الفهرست*، ص ۳۱۵.

۵. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۵.

۶. *همان‌جا*.

ب) شاخهٔ بغداد

۱. ابوسهل، بشربن المعتمر

ابوسهل، بِشر بن معتمر، از کوفیان[۱] و به قولی از بغدادیان[۲] و از بزرگان معتزله بوده و در زمان خود به ریاست رسیده است. شاعر بود و کتابهای نثر کلامی و فقهی را به شعر درمی‌آورد.[۳]

به بصره رفت و در آنجا با بشر بن سعید و ابوعثمان زعفرانی که از پیروان واصل بن عطا بودند، برخورد کرد و اعتزال را از آنان فرا گرفت.

بشر یاران و پیروان زیادی داشت. هارون‌الرشید که مخالف معتزله بود، وی را دستگیر و روانه زندان کرد. او در زندان سرودنِ شعر را آغاز نمود و حدود چهل هزار بیت شعر در زمینه‌های عدل، توحید و وعید که از اصول معتزله بودند، سرود. معتزلیان نیز این اشعار را می‌خواندند. چون به هارون‌الرشید گفته شد که بشر اگر در زندان باشد خطرناک‌تر است، او را از زندان آزاد کرد.

در مورد اندیشه‌های او باید گفت که وی نخستین کسی است که نظریهٔ «تولد» را مطرح و با قاطعیت تمام از عقل دفاع می‌کند.[۴] بشر به بیماری پیسی مبتلا بود و در سال ۲۱۰ هجری و به روایتی ۲۲۶ هجری[۵] از دنیا رفت. شاگردان زیادی داشت که به سه تن از مشهورترین آنان که عبارت‌اند از: ابوموسی مردار، ثمامة و احمد بن أبی دؤاد، اشاره می‌شود.

۲. ابوموسی، عیسی بن صبیح المردار

وی از بزرگان و برجستگان معتزله است. از بشر بن معتمر اعتزال را آموخت. او

---

۱. *الفهرست*، ص ۲۹۷.

۲. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۶.

۳. *الفهرست*، ص ۲۹۷.

۴. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۶ـ۲۷.

۵. *الفهرست*، ص ۲۹۷.

کسی است که در بغداد اعتزال را آشکار کرد و انتشار داد.[۱] به طوری که تاریخ‌نگاران و پژوهشگران، انتشار مکتب اعتزال را به شخصیت زاهد، پرهیزکار و عابد او مربوط می‌دانند.[۲]

ابوموسی به دلیل زهدی که داشت، به «راهب معتزله» معروف گشت. او مانند راهبان مسیحی زاهدانه و با سختی زندگی می‌کرد. هنگام مرگ وصیت کرد که هیچ‌یک از وارثانش از او ارث نبرند؛ چراکه مال و دارایی او از آنِ فقراست؛ هرچند او در طول حیات خود از آنها بهره برده است. او در اعتزال، افراط می‌کرد. در مسئلهٔ تکفیر دیگران بسیار تندرو و بی‌پروا بود؛ به طوری که حتی بسیاری از معتزلیان نیز از تیر تکفیرِ او در امان نماندند. وی، خواسته‌های بشر بن معتمر را انجام می‌داد.

گفته می‌شود، او نخستین کسی است که با طرح مسئلهٔ «خلق قرآن» آتش فتنه را در بغداد مشتعل کرده است. گفته شده که کتابهای متعددی تألیف کرده است.[۳]

۳. ثمامة بن الأشرس نمیری

ابوبشر، ثمامة بن اشرس نمیری، از متکلمانِ بزرگِ معتزلی و از نویسندگان توانایی است که نزد مأمور قدر و منزلتی داشت؛ به طوری که وزارت را به او تکلیف کرد و او نپذیرفت. او مانند عیسی مردار، زاهد نبود و حتی به دربار پادشاهان و خلفا نیز می‌رفت و مجالس آنان را با کلام و سخنانی دربارهٔ افکار و عقاید معتزله می‌آراست.[۴]

در اوایل به هارون‌الرشید پیوست؛ اما به سبب بی‌باکی در طرح اندیشه‌هایش، به زندقه متهم شد و ناچار او را به زندان انداختند. سپس هارون او را عفو کرد و عقل و خردمندی او را پسندید. بعدها، در ایام مأمون، جاه و منزلت شایانی یافت و

---

۱. *همان*، ص ۳۰۰.

۲. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۶ـ۲۷.

۳. *همان*، ص ۲۷ـ۲۸.

۴. *همان*، ص ۲۸.

چنان‌که گفته شد، حتی پیشنهاد خلیفه برای وزارت را نپذیرفت. روشن است که ثمامهٔ در طرح مسئلهٔ خلقِ قرآن در دوران مأمون نقش مهمی ایفا کرده است. ثمامه، استاد جاحظ بوده و جاحظ از او تأثیر بسزایی گرفته است. آثاری هم از او ذکر شده است. جاحظ او را با فراست‌ترین و زیرک‌ترین انسانها می‌داند. نمیری در حدود سال ۲۱۳ هجری دارفانی را وداع گفت.[۱]

۴. احمد بن دؤاد

ابوعبدالله، احمد بن دؤاد، یکی از دانشمندان معتزلی است که ترویج این مذهب و دفاع از پیروان آن را پیشهٔ خود کرده بود.[۲] او در بصره به دنیا آمد و از دست‌پروردگان یحیی بن اکثم است. ابن اکثم او را به مأمون رسانید. احمد پس از مأمون به معتصم پیوست. او با آنکه تألیفی ندارد، در مسیر تحولات کلامیِ مربوط به معتزله نقش آشکاری ایفا کرد. به همین دلیل مورد توجه تاریخ‌نگاران اسلامی قرار گرفته است. این شخص در سال ۲۴۰ هجری به بیماری فلج از دنیا رفت.[۳]

او با هیاج بن العلاالسلمی که از شاگردان واصل بن عطاء بوده، مصاحبت داشته و مکتب اعتزال را از او آموخته است.[۴]

۵. جعفر بن مبشر الثقفی

ابومحمد، جعفر بن مبشر ثقفی، از معتزلیان بغداد، فقیه، متکلم، صاحب حدیث و خطیبی بلیغ بود و بر اصحابش ریاست داشت و با این وصف، پرهیزگار، زاهد و پاکدامن بود.[۵] از سیاست دوری می گزید. نقل است، واثق عباسی که پیرو معتزله بود از احمد بن ابی دؤاد پرسید، چرا منصب قضا را به همفکرانِ معتزلیِ ما نمی‌دهی؟ او در

۱. *همان*، ص ۲۸ و ۲۹.
۲. *الفهرست*، ص ۳۰۹.
۳. *همان*، ص ۳۱۱؛ *فلسفة المعتزله*، ص ۲۸.
۴. *همان‌جا*.
۵. *الفهرست*، ص ۳۰۳.

پاسخ گفت: یا امیرالمؤمنین! از این کار امتناع می‌ورزند. به‌عنوان مثال ده هزار درهم برای جعفر بن مبشر فرستادم. آن را نپذیرفت. حتی خودم هم پیش او رفتم و اجازهٔ ورود خواستم؛ اما به من اجازه نداد... چگونه منصب قضا را به چنین افرادی بسپارم؟[۱]

او در زمینه‌های کلام و فقه آثاری به رشتهٔ تحریر درآورد.[۲] وی در سال ۲۳۴ هجری وفات یافت.[۳]

۶. جعفر بن حرب همدانی

ابوالفضل، جعفر بن حرب همدانی، در بصره از محضر ابوهذیل علاف و سپس در بغداد از محضرِ ابوموسی مردار کلام آموخت.[۴] در زمان خود به ریاست رسید. او زاهد، پاکدامن و پرهیزگار بود.[۵] در مجلس واثق برای مناظره، حاضر می‌شد. آثاری هم از وی ذکر شده است.[۶]

به روایت ابن‌ندیم در کتاب *الفهرست*، جعفر بن حرب به سال ۲۳۶ هجری در سن ۵۹ سالگی درگذشت.[۷]

مردار و دو شاگرد او، یعنی جعفر بن مبشر و جعفر بن حرب، سرانِ معتزلهٔ بغداد هستند. آنان با هم رابطهٔ تنگاتنگی داشتند و دوستی آنان یادآور دوستی واصل بن عطا و عمرو بن عبید بود. زهد و پارسایی مردار و این دو شاگرد او در ترویج اعتزال در بغداد، نقش بسزایی داشت.[۸] در مورد ارتباط نزدیک آنها همین بس که در آثار عربی، جعفر بن مبشر و جعفر بن حرب را جعفران یا جعفرین، یعنی دو جعفر، می‌خوانند!

---

۱. *فلسفة المعتزله*، ص ۲۸.

۲. *الفهرست*، ص ۳۰۳؛ *فلسفة المعتزله*، ص ۳۰ـ۳۱.

۳. همان.

۴. *فلسفة المعتزله*، ص ۳۱.

۵. *الفهرست*، ص ۳۱۱.

۶. *فلسفة المعتزله*، ص ۳۱.

۷. *الفهرست*، ص ۳۱۱.

۸. *فلسفة المعتزله*، ص ۳۱.

۷. محمد بن عبدالله اسکافی

به روایت بلخی، زادگاه ابوجعفر، محمد بن عبدالله اسکافی، سمرقند بود و در علم، ذکاوت، دانش، صیانت نفس، بلندهمتی و پاک‌سرشتی، منزلتی شگفت‌انگیز داشت.[۱] او شاگرد جعفر بن حرب بود[۲] و در زندگی به پایه‌ای رسید که هیچ‌یک از همگنانش به آن پایه نرسید.[۳]

اسکافی در آغاز خیاط بود و عمو و مادرش مانع دانش‌آموزی و طلب علم او بودند و از او می‌خواستند که به کاروکاسبی بپردازد. جعفر بن حرب او را پیش خود برد و ماهانه بیست درهم برای مادرش می‌فرستاد؛ تا اینکه اسکافی به جایی که باید، رسید.[۴] گفته می‌شود، معتصم از شخصیت او شگفت‌زده بود و در هیچ موردی از او مضایقه نمی‌کرد.[۵]

آثار او به اجمال عبارت‌اند از:

۱. کتاب *اللطیف*؛

۲. کتاب *البدل*؛

۳. کتاب *اثبات خلق القرآن*؛

۴. کتاب *الرد علی المشبهة*؛

۵. کتاب *الرد علی مَن انکر خلق القرآن*؛

۶. کتاب *النعیم*؛

۷. کتاب *علی هشام*.[۶]

اسکافی به سال ۲۴۰ هجری دارفانی را وداع گفت.[۷]

---

۱. *الفهرست*، ص ۳۱۱.

۲. *فلسفة المعتزله*، ص ۳۱.

۳. *الفهرست*، ص ۳۱۱.

۴. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۸۳؛ *الفهرست*، ص ۳۱۲.

۵. *الفهرست*، ص ۳۱۱.

۶. *همان*، ص ۳۱۲.

۷. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۸۳؛ *فلسفة المعتزله*، ص ۳۱.

۸. ابوالحسین، عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الخیاط

از یاران عیسی بن هیثم صوفی، جعفر بن حرب و ابوالهذیل علاف و از شاگردان جعفر بن مبشر بود. ابوالقاسم بلخیِ کعبی و عبدالله بن احمد نیز از شاگردان او بودند. با آنکه او از معدود متکلمانِ معتزلی است که کتابش به دست ما رسیده است، دربارهٔ زندگانی او مطلب چندانی در دست نیست.[۱] جز آنکه گفته می‌شود، عالم و فاضل بوده و در فقه و حدیث دست داشته است و دربارهٔ مذاهب و گرایشهای متکلمان حافظهٔ خوبی داشته است.[۲]

۹. عبدالله بن احمد بن محمود بلخی الکعبی

او را از زمرهٔ معتزلیان بغداد می‌دانند؛ زیرا در محضر ابوالحسین خیاط تلمذ کرد و مذهب معتزلیان بغداد را یاری کرد. او از متکلمان شریف بود که دربارهٔ کلام، فقه، ادبیات و مذاهب مختلف علم گسترده‌ای داشت.[۳]

جبایی او را بر استادش، خیاط، برتری می‌داد. بلخی چندی به خراسان رفت و در آنجا ماندگار شد. با این حال همچنان با استادش ارتباط داشت. بدین سبب اندیشه‌های آنان با هم اختلاف چندانی ندارد. از جمله آثار او *مقالات* و *محاسن خراسان* است.[۴] وی سرانجام در سال ۳۱۹ هجری، در ایام مقتدر، دارفانی را وداع گفت.[۵]

****

در این فصل به صورت اجمالی، سرگذشت چند تن از شخصیتهای معتزله را بیان کردیم. متأسفانه با وجود اهمیت و اعتبار انکارناپذیری که این افراد در سیر اندیشهٔ جهان اسلام و حتی عالَم بشری دارند، هنوز هم در مورد بسیاری از آنان، جز نام و نشانی گنگ، اطلاع چندانی در دست نیست.

---

۱. *فلسفة المعتزله*، ص ۳۱ـ۳۲.

۲. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۹۱.

۳. همان، ص ۹۳.

۴. *فلسفة المعتزله*، ص ۳۲.

۵. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۹۳.

در اینجا باید به این نکته دقت کرد که بزرگان این رویکردِ فکریِ اسلامی به این افراد محدود نمی‌شوند. حتی تعداد عالمانِ معتزلی و کسانی که در آثار و نوشته‌های قدما و معاصران به‌عنوان بزرگان این مکتب، بررسی و شناخته می‌شوند، نیز بیش از میزانی است که در این آثار ذکر شده‌اند.

این است که نباید پنداشت که بزرگان این مکتب، همین افرادند و یا حتی این افراد بزرگ‌ترین متکلمان این نحله بوده‌اند. آنچه گذشت، صرفاً بیانی اجمالی از سرگذشت چند تن از متکلمان معتزلی بود که با وجود پایبندی به اصول فکری این مکتب، دارای اجتهادات و نظرات خاصی نیز بودند که پژوهشگران بعدها آنان را به‌عنوان زیرشاخه‌های این مکتب بررسی کردند.

با این حال پیش از بررسی دیدگاه خاص این افراد دربارهٔ مسائل کلامی، ناگزیر باید اعتقادات و اصول کلی معتزلیان آورده شود، تا بعداً ضمن بررسی این زیرشاخه‌ها میزان التزام و عدول آنها نسبت به این اصول و مبانی به صورتی شفاف‌تر نمایان شود. از این رو در بخش بعدی اصول کلامی معتزلیان را بررسی می کنیم.

بخش چهارم

بنیادهای فکری یا اصول کلامی معتزلیان

فصل اول: عقاید مورد اتفاق معتزلیان

فصل دوم: اصول پنجگانه یا مبانی کلامی معتزلیان

فصل اول

عقاید مورد اتفاق معتزلیان

اینک زمان آن رسیده که بنیادهای فکری معتزلیان و اصول کلامیِ آنان را بیان و چهرهٔ واقعی آنان را از لابه‌لای آراء و افکار خودشان جستجو کنیم و دریابیم که مبانی و اصولی که آنان را به صورت نخستین جماعت منظم کلامی، با مبادی و بنیادهای فکری مشخص، درآورد چه بود. لذا مبادی و اصولی را که معتزله بر آنها تکیه دارند و ویژگیهای فکری‌ای که آنها را از سایر نحله‌های کلامی متمایز کرده است، بیان می کنیم. با جستجو در آثار و نوشته‌های تاریخ‌نگاران اسلامی، این مبانی و اصول را مشخص و با بررسی پیامدهای این اصول، نوع رویکرد معتزلیان و مخالفان و منتقدان آنها را ارزیابی می کنیم. دست آخر ماجرای انشعاب در صف معتزلیان را، که دقیقاً ناشی از اجتهادات پاره‌ای از متکلمانِ سرشناسِ آنان در مورد همین اصول و مبانی است، پیگیری خواهیم کرد.

اصول و مبانیِ کلامیِ معتزلیان را در دو شاخهٔ اصلی بررسی می کنیم: یکی اصولی که در نوشته‌های کلامی خود معتزله، به اجمال بیان شده است و دیگری اصول و مبانی‌ای که هم در نوشته‌های خود معتزلیان و هم در کتابهای عقایدنگاری دیگر افراد و گروهها به صورت مفصل و نسبتاً کامل بیان شده است. در این فصل، اصول، یعنی خلاصهٔ عقاید و باورهای معتزلیان، آورده می‌شود و در فصل بعدی دربارهٔ عقاید اساسی و تفصیلی آنان، تا جایی که فضای این کتاب ایجاب می کند، گفتگو می‌شود.

در بسیاری از آثار کلامی، هنگام بحث دربارهٔ یکی از فرقه‌ها که در مسئلهٔ دینی و اعتقادی خاصی متخصص است، بحثی تحت عنوان «مَا اجمعوا علیه» یا عقاید و امور مورد اتفاق آن فرقه مطرح می‌شود. در این بحث آراء و نظراتی که اکثریت قریب به اتفاق افراد آن گروه، به آن ملتزم بوده‌اند، بیان می‌شود. معتزله، بسیار بیش از گروههای قبل از خود، اصول مورد اجماع دارند. به طوری که در بیشتر نوشته‌های خودشان یا آثاری که دیگران دربارهٔ اندیشه‌های آنان نوشته‌اند، این امور و عقاید، با اندک تفاوتی ذکر شده است.

اجمالی از عقاید مورد اتفاق معتزلیان

در این بخش برای منظم شدن بررسی، گفته‌های هر کدام از علما را با عنوانی جداگانه نقل کرده‌ایم.

الف) به گزارش عبدالکریم شهرستانی، اعتقادات مورد اتفاق و اجماع همهٔ معتزلیان عبارت‌اند از:

۱. خداوند تعالی، «قدیم» است و قدیم بودن، خاص‌ترین وصف ذات اوست. معتزلیان صفات قدیم را به طور کلی نفی می‌کنند و بر این باورند که خداوند، عالم بالذات، قادر بالذات و حیّ بالذات است، زیرا اگر صفات در قدمت که ویژه‌ترین وصف است، با خداوند مشارکت داشته باشند، در الوهیت نیز با او سهیم و شریک خواهند شد.

۲. کلام خداوند[1] حادث و مخلوق در محل است. این کلام حرف و صوت است که نمونهٔ آن در مصحفها به‌عنوان نشانه و نماد آن نوشته می‌شود و هر آنچه که در محل ایجاد شود عَرَض است.

۳. اراده، سمع و بصر، معانی قائم به ذات نیستند. با این حال در وجوهِ وجود و محملِ معانی آنها اختلاف نظر دارند که بعداً بیان خواهد شد.

---

۱. شرح آن بعداً خواهد آمد.

۴. رؤیت خداوند[1] با چشم در سرای آخرت و تشبیه به او از هر لحاظ، اعم از تشبیه از حیث جهت، مکان، صورت، تحیّز، انتقال، زوال، تغیر و تأثر را نفی می کنند. از این رو تأویلِ آیاتی را که این تشبیهات در آنها آمده واجب دانسته و این امر را «توحید» نامیده‌اند.

۵. بنده (عبد) قادر است، اعمال خود، اعم از خیر و شر را خلق کند و در سرای آخرت، مستحق ثواب و عقاب درباره کارهایی است که انجام می‌دهد. پروردگار تعالی منزه از آن است که شر، ظلم و یا فعلی که کفر و معصیت است، به او منسوب شود؛ زیرا اگر خداوند ظلم را خلق کند، ظالم می‌شود؛ همان‌طور که اگر عدل را خلق کند، عادل می‌شود.

۶. موجود حکیم، کاری غیر از صلاح و خیر انجام نمی‌دهد و به دلیل داشتن همین حکمت، ناگزیر باید مصالح بندگان را رعایت کند. در مورد مسئله وجوب اصلح و لطف، میان آنان اختلاف نظر وجود دارد. آنان این شیوهٔ استدلال را «عدل» می‌نامند.

۷. مؤمن اگر با طاعت و توبه از دنیا برود، مستحق ثواب و عوض است و تفضل، معنایی غیر از ثواب دارد و اگر بدون توبه از گناهان کبیره‌ای که انجام داده، از دنیا برود، مستحق خلود در آتش جهنم است؛ هرچند ممکن است، عقاب او سبک‌تر از عقاب کفار باشد. این مسئله را «وعد و وعید» نامیده‌اند.

۸. اصول معرفت و شکر نعمت قبل از مسئلهٔ سمع واجب است. باید مسئلهٔ حَسَن و قبیح را با عقل شناخت. همچنین التزام به مسئلهٔ حَسَن و دوری از قبیح واجب است. تکالیف، «الطاف» خداوند تعالی است که آنها را توسط پیام‌آوران خود (ع) به منظور امتحان و آزمایش به بندگان، رساننده است. تا اینکه:

«لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ و یَحْیی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ».[2]

---

۱. بعداً با تفصیل بیشتر این مطلب توضیح داده خواهد شد.

۲. انفال، ۴۲؛ *الملل و النحل*، ص ۴۴ـ۴۵؛ *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، ج ۱، ص ۵۵ـ۵۷؛ به نقل از: *فرق الاسلامیین*، ص ۴۷ـ۴۸.

ب) عبدالقاهر بغدادی نیز برخی از مسائلی را که شهرستانی به‌عنوان عقاید مورد اتفاق معتزلیان برشمرده، ذکر کرده و قضیهٔ «منزلة بین المنزلتین» را نیز بر آنها افزوده است. بر اساس اعتقاد معتزلیان، شخص فاسق، نه مؤمن است، نه کافر؛ بلکه در جایگاهی میان آن دو قرار دارد.[۱]

ج) قاضی عبدالجبار همدانی نیز در کتاب *فرَق و طبقات معتزله*، در فصل «اجماع معتزلة» مسائلی را که معتزلیان دربارهٔ آنها اجماع یا اتفاق نظر دارند برمی‌شمرد.

قاضی می گوید: معتزلیان اجماع دارند بر اینکه، این جهان پدیدآورندهٔ قدیمِ قادرِ عالمِ حیّ‌ای دارد [که ذاتاً چنین است]، نه به دلیل معانی [این واژگان]. این پدیدآورنده، غنیِ واحدی است که با حس، درک نمی‌شود. عادل حکیمی است که نه فعلِ قبیح انجام می‌دهد و نه خواستار آن است. به منظور اعطای ثواب، تکلیف فرموده، قدرت انجام عمل را اعطا کرده و موانع را از سر راه برداشته است و ناگزیر جزای این اعمال و تکالیف را می‌دهد.

ارسال رسول و بعثت او واجب است. پیامبر (ص) نیز باید شریعت نوینی بیاورد یا شریعتِ کهنه و مندرسی را احیا کند یا فایده‌ای برساند که از دیگران حاصل نشده است. محمد (ص) آخرین انبیا و قرآن معجزهٔ اوست. ایمان، قول و شناخت و عمل است و مؤمن از بهشتیان است.

آنگاه پس از یادآوری برخی از مسائل مورد اتفاق نقل شده از بغدادی و شهرستانی، در مورد صحابیان پیامبر می گوید: معتزلیان در مورد تولّی صحابه اتفاق نظر دارند؛ ولی در مورد عثمان [بن عفان] بعد از حوادثی که پدید آورد، اختلاف نظر دارند. با این حال اکثر آنها او را تولّی و کارهایشان را تأویل می کنند. بیشتر آنان از معاویه و عمرو بن العاص تبری می‌جویند. آنها بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر اجماع دارند.[۲]

---

۱. *الفرق بین الفرق*، ص ۹۳-۹۴.

۲. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۱۹؛ ابن المرتضی نیز در کتاب *طبقات المعتزلة*، همین مطالب را بدون کم و کاست در ص ۷-۸ آورده است.

د) ابوالقاسم بلخی نیز در کتاب *مقالات الاسلامیین* خود، در بخش «ذکر المعتزلة» می‌گوید:

معتزله اجماع دارند بر اینکه خداوند، یادش گرامی باد، مانند دیگر اشیا نیست؛ نه جسم است و نه عَرَض؛ بلکه او خالق جسم و عَرَض است و هیچ حسّی او را در دنیا و آخرت درک نمی‌کند. اماکن، او را حصر و محدود نمی‌کنند؛ زیرا او از ازل که زمان و مکان و نهایت و حدّی نبوده، موجود بوده؛ سپس اینها را با سایر چیزهایی که آفریده، از لاشیء (عدم) خلق کرده است. او قدیم و ماسوای او حادث است و توحید واقعی نیز همین است.

معتزلیان اتفاق‌نظر دارند که خداوند تبارک و تعالی نمی‌خواهد و نمی‌پسندد که شماتت شود و به او افترا بزنند و می‌خواهد که از محرماتش دوری شود. او اگر می‌خواست، همهٔ بندگانش را به طاعت خودش وا می‌داشت و البته او بر این امر قادر و تواناست. با این حال این کار را نمی‌کند، صرفاً به دلیل اینکه می‌خواهد بندگانش را امتحان و به آنها ثوابِ پایان‌ناپذیر عطا کند.

آنان اجماع دارند بر اینکه، بندگان با استفاده از قدرتی که خداوند به آنان داده است، می‌توانند اعمالی را انجام دهند که خداوند آن اعمال را نمی‌پسندد و دوست ندارد و اصلاً به انجامِ آن امر نکرده و آن را نخواسته است؛ اما بر خدا چیره و غالب نمی‌شوند و خداوند بر آنان غالب و چیره است؛ زیرا خداوند اگر بخواهد آنان را از انجام اعمالی که نمی‌خواهد، منع می‌کند و یا آنان را به انجام اعمالی که نمی‌خواهند مجبور می‌کند؛ ولی آنان را تا روز قیامت مهلت می‌دهد. او خواسته است، آنان از روی میل ایمان بیاورند، نه از روی اجبار، تا به این صورت مسئلهٔ آزمایش، صحت و اعتبار داشته باشد و شایستهٔ برترین درجات ثواب باشند. آنان اجماع دارند بر اینکه، خداوند بندگانش را به «مالایُطاق» مکلف نمی‌کند و سپس آنان را به خاطر ترک آن، عذاب نمی‌دهد و به هیچ وجه میان بنده و آنچه که به او امر کرده است، حایل نمی‌شود. آنان اجماع دارند که هیچ کمبود و کاستی‌ای در خلقت خداوند و در تدبیر او وجود ندارد. بایست به قضا و هر آنچه او مقدر فرموده

است تسلیم شد و بدان رضا داد و انکار و تکذیب آن، کفر و ضلال است و این، معنای عدل است.[۱]

ه) قاضی القضاة عمادالدین ابوالحسن در کتاب *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله و مباینتهم لسائر المخالفین* که در مجموعهٔ فؤاد سید آمده است می‌نویسد: معتزله اجماع دارند بر اینکه جهان حادث است و هیچ موجود مُحدِثی به جز خداوند، وجود ندارد. همچنین اجماع دارند بر اینکه محدَث باید با محدِث تعلق داشته باشد؛ زیرا محدَث بر محدِث دلالت می‌کند. معتزلیان اتفاق نظر دارند که افعال خداوند بر وجودش دلالت می‌کند؛ زیرا او نه دیده می‌شود و نه با حواس درک می‌شود.

آنان اجماع دارند که خداوند تعالی همچنان‌که قرآن نیز تصریح کرده و عقل هم بر آن دلالت دارد، واحد است. البته منظور آنان از این امر، واحد بودن در وجود نیست. مراد آنان از این امر، واحد بودن در صفات است. سایر موجودات با صفاتشان آشکار می‌شوند؛ ولی آنان نمی‌توانستند بگویند، خداوند صرفاً از طریق صفات مُبَیَّن می‌شود. لذا ناچار شدند اثبات کنند که خداوند از طریق استحقاق صفات مبین می‌شود؛ البته برخلاف شیوه‌ای که سایر موضوعات استحقاق صفات را پیدا می‌کنند. از این رو گفتند: خداوند موجود قدیم است تا او را از موجود حادث جدا کنند. همچنین گفتند: خداوند قادرِ بالذات است تا او را از قادرِ بالقدرة جدا کنند. نیز گفتند: خداوند سمیع و بصیر است، تا خداوند از موجوداتی که در سمع و بصر به آلات و حواس و صحت و سلامت آنها نیازمندند، جدا گردد. آنان بر این باورند که

---

۱. *مقالات الاسلامیین*، باب *ذکر المعتزلة*، ص ۶۳ـ۶۴، به نقل از: *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*. ناگفته نماند، آنچه گذشت مطالبی است که بغدادی در کتاب *الفرق بین الفرق*، ص ۹۴ـ۹۶، تلخیص کرده و آنها را تحت عنوان «من مقالات الکعبی» آورده است. البته او در همه جای کتابش، بلخی را کعبی می‌نامد و به ردّ و نقض این افکار می‌پردازد. عبدالرحمن بدوی نیز در *مذاهب الاسلامیین* همهٔ آنچه را بغدادی از بلخی (یا کعبی) نقل کرده، آورده و بدون هیچ توضیح و تفسیری ثبت و ضبط کرده است!

خداوند، ذاتاً مُدرِکِ مدرَکات است تا از این راه او از زندگانِ ما که گاهی درک می‌کنند و گاهی نمی‌توانند، درک کنند جدا شود.

معتزلیان اتفاق نظر دارند بر اینکه خداوند جسم و عَرَض نیست و احکامی که بر این دو سنخ جاری می‌شود و به صفات این دو باز می‌گردد، خداوند را در بر نمی‌گیرد. از این رو گفتند: هر کس که برای خداوند صحت وجود مکان، جوارح، اعضا، نزول، صعود و سایر اموری را که در مورد جسم صدق می‌کند، قائل شود، مشبهه است.

آنان اتفاق نظر دارند، بر اینکه یکی از صفات خداوند این است که او غنی است و به چیزی نیازی ندارد و جریان منافع و مضرات بر او محال و غیر ممکن است. از این رو اصلی به نام عدل برای خداوند قرار دادند. آنان اختلاف ندارند در اینکه خداوند سبحان از هر امر قبیحی منزه است و هر آنچه که قُبح آن به اثبات رسیده، فعلِ او نیست و نیز هر آنچه اثبات شده که فعل اوست، درست نیست که قبیح باشد. آنان اتفاق نظر دارند در اینکه خداوند تعالی، بندگان را تنها در آنچه قدرتِ انجام آن را دارند، مکلف می‌کند. از این رو اعتقاد دارند که منظور از قدرت، توان داشتن کفر و ایمان و انجام طاعت و معصیت است.[1]

افزون بر آنچه گذشت، منابع مشهور دیگری نیز تحت عنوان «ما اجمعوا علیه» عباراتی دربارهٔ عقاید مورد اتفاق معتزلیان روایت کرده‌اند. مانند کتاب *مقالات الاسلامیین* ابوالحسن اشعری. احمد بن یحیی المرتضی، مشهور به ابن مرتضی، متوفی به سال ۸۴۰ هجری، در کتاب *المُنیة و الأمل فی شرح کتاب الملل و النحل* نیز مطالبی تحت همین عنوان آورده است.

آنچه گذشت، نمایی از باورهای کلامی معتزلیان بود. به گفتهٔ رجال معتزلی و دیگر پژوهشگران، این عقاید مورد اتفاق شخصیتهای نامدار معتزلی و پیروان درجه دوم و سوم این مکتب بودند. با غور بیشتر در این افکار و سنجش آنها با آراء و اندیشه‌های دیگر بزرگان معتزلی، می‌توان اندیشه‌هایی را دربارهٔ همین موضوعات

---

۱. *فرق و طبقات المعتزله*، ص ۳۴۶ـ۳۵۰ (با تلخیص).

یافت که با آنچه تحت عنوان «ما اجمعوا علیه» آورده شد، تفاوتهایی دارند؛ با این حال در کلیت مطلب هیچ جدالی نیست.

وجود اختلاف در مسائل فرعی و شرح و توضیحِ عقاید اصلی در مکتب اعتزال امری طبیعی و شاید ضروری است؛ زیرا این فرقه در میان فرقه‌های کلامی به آزادی اندیشه، تکیه بر خرد و عدم تقیّد به نصوص قرآن و حدیث مشهور و همین امر موجب پدید آمدن اختلافات میان آنها شده است.[۱]

آنچه آنان را بیش از همه به بحث تشجیع کرده، این است که به نظر آنان در قرآن و حدیث، نصی دربارهٔ این گونه مسائل وارد نشده است. بنابراین آنان دربارهٔ مسائلی که در قرآن و حدیث دربارهٔ آنها نص قاطعی وارد شده است، اختلاف ندارند. آنها این اصول منصوص را، اصول مورد اجماع و اتفاق خود قرار دادند و دربارهٔ سایر مسائل، میدان را برای خرد خویش باز گذاردند.[۲]

در پایان این فصل، به نقل ترجمهٔ آنچه ابوالحسن اشعری دربارهٔ عقاید مورد اتفاق معتزلیان نوشته است، می‌پردازیم. اشعری در *مقالات الاسلامیین* می‌گوید: «معتزلیان اجماع دارند بر اینکه خداوند واحد است و هیچ مثل و مانندی ندارد. خداوند، سمیع و بصیر است و جسم، شبح، جثه، صورت، گوشت، خون، شخص، جوهر و عرض نیست و رنگ و طعم و بو ندارد؛ قابل لمس نیست. حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، طول، عرض، عمق، اجتماع و افتراق ندارد. تحرک و سکون ندارد و جزءجزء نمی‌شود. اجزاء، جوارح و اعضا ندارد. جهت، راست، چپ، جلو، عقب، بالا و پایین ندارد. هیچ مکانی بر او احاطه نمی‌یابد و هیچ زمانی بر او جاری نمی‌شود.

لمس، عزلت و حلول در اماکن، دربارهٔ او جایز نیست. به هیچ‌یک از صفات مخلوقات که دال بر حادث بودن آنهاست وصف نمی‌شود. به متناهی، مساحت، جهت‌مندی[۳] و محدودیتِ والدیت و مولودیت توصیف نمی‌گردد. مقدرات بر او

---

۱. *تاریخ الفرق الاسلامیه و نشأة علم الکلام عند المسلمین*، ص ۴۹.

۲. *همان*، ص ۵۲-۵۳.

۳. جهت فیزیکی.

احاطه نمی‌یابند. پرده‌ها او را نمی‌پوشانند. حواس او را در نمی‌یابند. با مردم قیاس نمی‌شود و به هیچ وجهی با مخلوقات خود شباهت ندارد. آفات بر او جریان نمی‌یابند و بلایا و مصیبتها بر او اثر ندارند. هر آنچه به ذهن خطور کند، شباهتی با خدا ندارد.

از ازل بر محدَثات سابق و متقدم بوده و قبل از مخلوقات موجود بوده است. همواره عالم و قادر و حیّ بوده است و همیشه چنین خواهد بود. چشمها او را نمی‌بینند و دیده‌ها او را درک نمی‌کنند. اوهام بر او احاطه نمی‌یابند. با گوشها شنیده نمی‌شود. او شیء است؛ اما نه مانند دیگر اشیا. عالم و قادر و حیّ است؛ اما نه مانند سایر علما، قادران و زندگان. تنها او قدیم است و هیچ قدیمی غیر او وجود ندارد. الهی غیر از او موجود نیست. در ملک خودش شریک و در سلطنت و حکمرانی‌اش و در آفرینش آنچه پدید آورده و خلق کرده است، همیار و همکاری ندارد.

آفریده‌ها را بدون الگو و نمونه قبلی آفریده است و خلق هیچ چیزی از خلق چیزی دیگر بر او آسان‌تر یا دشوارتر نیست.[1] جریان یافتن منفعتها و مضرتها بر او جایز نیست. شادمانی و لذت نمی‌بیند و اذیت، آزار و درد به او نمی‌رسد. او غایتی ندارد که در آن به پایان برسد. مسئلهٔ فنا برای او جایز نیست. عجز و نقص به او نمی‌رسد. از ملامست زنان، یا اتخاذ همسر و فرزندان منزه و بری است».[2]

بعداً دربارهٔ این عقاید و نوع رابطه‌ای که با اندیشه‌های دیگر متکلمان اسلامی دارد، بحث خواهد شد. به این ترتیب بحث دربارهٔ عقاید مورد اتفاق معتزلیان به پایان رسید و ان‌شاءالله در فصل بعدی دربارهٔ اصول کلامی آنان با تفصیل بیشتری سخن می‌گوییم.

---

۱. خلقت همه چیز برای او یکسان است.

۲. *مقالات الاسلامیین*، ص ۱۵۵ـ۱۵۶.

فصل دوم

اصول پنجگانه یا مبانی کلامی معتزلیان

در این فصل، به بررسی اصول پنجگانه (خمسه)، که زیربنایی‌ترین مسئلهٔ کلامی معتزلیان است، می‌پردازیم. سایر آراء و اندیشه‌های کلامی معتزلیان، یا تفسیری بر این اصول است یا بدون این اصول، جایگاه والایی ندارند که بتوان آنها را نظرگاه کلامی معتزلیان به حساب آورد.

تدوین این اصول و ملاک قرار دادن آنها برای جستارهای کلامی، گام مهم و سرنوشت‌سازی بود که مباحث کلامی را از پراکندگی رهانید و راه را برای تبدیل آن به علمی مدون فراهم ساخت؛ زیرا یکی از بنیادی‌ترین تفاوتهای معتزلیان با دیگران، تبیین موضع و بنیادهای فکری و کلامی خویش است. شیوهٔ تنظیم و طراحی این اصول، چنان که در آثار مورخان و متکلمان آمده است با شیوهٔ شکل‌گیری مکتب فکری اعتزال، اندکی تفاوت دارد؛ زیرا اگر به یاد داشته باشیم، در مجلس حسن بصری و گفتگوی واصل با او، اصلی که موجب شکاف و جدایی میان آنان شد، اصل «منزلة بین المنزلتین» بود. لذا اگر این روایتِ تقریباً متواتر را، سنگ‌بنای تأسیس مکتب اعتزال بدانیم، باید بپذیریم که این اصل، نخستین اصل از اصول پنجگانه معتزلیان است؛ ولی چنان که امروزه در آثار کلامی دیده می‌شود و در نوشته‌های خود معتزلیان نیز آمده، ترتیب اصول آنان به این صورت است: توحید، عدل، وعد و وعید، منزلة بین المنزلتین، و امر به معروف و نهی از منکر. لذا شکی

نمی‌ماند که در سیر تاریخی مکتب اعتزال، محوریت مباحث گاهی تغییر می کرده و اگر زمانی مسئلهٔ مرتکب کبیره، مهم‌ترین مسئلهٔ کلامی محسوب می‌شده، زمانی دیگر مسئلهٔ عدل یا توحید، صدرنشین مباحث کلامی بوده است.

از سوی دیگر اصطلاح «اصول خمسه» در زمان واصل بن عطا مطرح نشد. بنابراین نظریات فرعی و سایر آثار و پیامدهای این اصول نیز پس از او مطرح شد؛ زیرا چنان‌که شهرستانی معتقد است، پاره‌ای از موضوعات کلامیِ معتزلیان در زمان مؤسس اول این مکتب «نضج نایافته» بود و حتی بسیاری از مسائل دقیق و جزئی کلام در زمان طبقهٔ ششم[1] و به‌ویژه ابوالهذیل عارف، که او را مؤسس دوم این مکتب می‌دانند، پدید آمد.[2]

بنابراین، ترتیبی که برای بحث دربارهٔ این اصول در نظر گرفته‌ایم، ترتیبی است که در دوران نضج و تکامل این عقاید، شکل گرفته است. اکنون پیش از پرداختن به این اصول و توضیح پیامدها و آثار آن، مقدماتی ذکر می‌شود که به نظر مفید می‌آید؛ چون زیرساختهای نضج و تکامل این اصول را تا حدی ارائه می کند. در بیان این مقدمات و حتی در بیان اصول خمسه و ترتیب آنها، به کتاب یکی از بزرگان نامدار معتزلی، یعنی کتاب ارجمند و پرمحتوای *شرح الاصول الخمسة* قاضی القضاة، عبدالجبار بن احمد الهمدانی الاسدآبادی استناد می کنیم و پس از آن به توضیح و تفسیر دیگران رجوع می‌نماییم.

همدانی در این کتاب در فصلی با عنوان «اصولی از دین که شناخت و معرفت آنها بر هر مکلفی لازم است» می گوید: «این دو اصل عبارت‌اند از: توحید و عدل» در جایی دیگر معتقد است که این اصول چهار تا هستند: توحید، عدل، نبوت و شریعت و اموری نظیر وعد و وعید، اسماء و احکام[3] و امر به معروف و نهی از منکر را داخل در

---

۱. ر.ک.: فصل طبقات و بزرگان معتزله.

۲. *فی علم الکلام*، ص ۱۱۹ـ۱۲۰.

۳. در کتابهای کلامی، این عبارات بارها تکرار می‌شود. منظور از اسما و احکام این است که مثلاً فاعل کبیره چه اسمی دارد و حکم آن چیست. این مسئله در میان معتزلیان، منزلة بین المنزلتین نامیده می‌شود.

شریعت می‌داند. در کتاب *شرح اصول* خمسه نیز این اصول را پنج تا می‌داند: توحید، عدل، وعد و وعید، منزلة بین المنزلتین، و امر به معروف و نهی از منکر.[۱]

در ادامه، می‌گوید، ممکن است این سؤال مطرح شود که شما چرا در اینجا پنج اصل را بیان می‌کنید در حالی که قبلاً اصول دین را دو اصل توحید و عدل برشمرده و شناخت آنها را بر افراد مکلف، واجب دانسته بودید؟ در پاسخ به این پرسش می‌گوید: برای کسی که نمی‌خواهد، مانند عالمان در این مسائل دقیق شود، همین دو اصل کافی است؛ چراکه اگر این دو اصل را نشناسد، ممکن است، دچار ضرر شود. به‌علاوه معرفت این اصول برای ادای واجبات و ترک امور قبیح، نوعی لطف است؛ اما معرفت سایر اصول نیز واجب است؛ زیرا علم به «کمالِ توحید» بر این امر موقوف است.[۲] آیا کسی که مجاز می‌داند، خداوند خلف وعده و وعید خود عمل می‌کند علمش به مسئلهٔ عدل کامل است؟ در این امر فرقی میان عالم و غیرعالم نیست. عامی نیز باید به صورت اجمالی از این اصول آگاه باشد؛ زیرا هرکس به این اصول، هرچند به اجمال، معرفت نداشته باشد، علم و اطلاع او دربارهٔ توحید کامل نیست.[۳]

قاضی در ادامهٔ این مسائل، علت پنجگانه بودن این اصول را به این صورت توضیح می‌دهد: بدون شک مخالفان ما تنها در این اصول با ما اختلاف دارند. مگر نه اینکه اختلاف ما با ملحدان، دهریان و مشبهه در مسئلهٔ توحید است و اختلاف ما با تمام جبرگرایان، به مسئلهٔ عدل باز می‌گردد و اختلاف با مرجئه به مسئلهٔ وعد و وعید باز می‌گردد و نزاع با خوارج به مسئلهٔ منزلة بین المنزلتین مربوط می‌شود.[۴]

سپس حکم مخالفان این اصول را نیز به این صورت توضیح می‌دهد: کسی

---

۱. *شرح الاصول الخمسة*، ص ۱۲۲ـ۱۲۳.

۲. *همان*، ص ۱۲۳.

۳. *همان*، ص ۱۲۳ـ۱۲۴.

۴. *همان*، ص ۱۲۴.

که در این اصول با ما مخالفت می‌کند، یا کافر است، یا فاسق یا خطاکار. آنان که در مسئلهٔ توحید مخالفت می‌کنند و آنچه را که اثبات آن برای خداوند واجب است، رد می‌کنند و آنچه را که باید از خدا نفی کنند، برای او اثبات می‌کنند، کافرند. کسی هم که در عدل مخالفت می‌کند و اموری نظیر ظلم، دروغ، معجزات [پیامبرانِ] دروغگو، آزار دادن بچه‌های کفار به دلیل گناهان والدینشان و ایجاد خلل در امور واجب را که سراسر آنها قبح و بدی است، به خدا نسبت می‌دهد، نیز کافر است.

کسی نیز که در وعد و وعید با ما مخالفت می‌کند و بر این باور است که وعدهٔ ثواب خداوند برای عبادت‌گزاران و فرمانبرداران و وعید عذاب برای عصیانگران، قطعی نیست، کافر است؛ زیرا او چیزی را رد کرده است که در دین پیامبر (ص) ضرورتاً معلوم و بدیهی است.

اگر کسی بگوید که خداوند، وعدهٔ ثواب و عذاب داده است، اما جایز است که وعدهٔ عذاب (وعید) را عملی نکند؛ زیرا این امر، نوعی کرم است، باز هم کافر است؛ زیرا امری قبیح و نادرست را به خداوند نسبت داده است؛ اما اگر بگوید که خداوند وعد و وعید داده است و درست نیست که در این امور خلف وعده کند ولی ممکن است، در عمومات وعد، شرط یا استثنایی باشد که خداوند تعالی آنها را تبیین نفرموده باشد، چنین شخصی خطاکار است.[1]

کسانی هم که در مسئلهٔ منزلة بین المنزلتین مخالفت می‌کنند و می‌گویند حکم کسی که مرتکب گناه کبیره شده، مانند بت‌پرستان، ستاره‌پرستان و گروههایی از این قبیل است، کافر هستند؛ زیرا ما در دین محمد (ص) خلاف این حکمها را ضرورتاً می‌بینیم؛ اما اگر بگوید، حکم چنین افرادی مانند مؤمنانی است که خداوند را تعظیم و از او پیروی می‌کنند، فاسق است؛ زیرا چنین شخصی اجماعی مصرح را شکسته است. به‌عبارت دیگر او چیزی را انکار کرده که ضرورتاً جزء دین است؛ ولی اگر بگوید که حکم چنین شخصی نه مانند کافر است و نه مانند مؤمن، با این حال او را مؤمن می‌نامیم، خطاکار است.

---

۱. همان، ص ۱۲۵.

کسی نیز که مسئلهٔ امر به معروف و نهی از منکر را نفی کند و بگوید، خداوند ما را ملزم به امر به معروف و نهی از منکر نکرده، کافر است؛ زیرا او مسئله‌ای را رد کرده است که ضرورتاً جزئی از دین محمد (ص) محسوب می‌شود؛ اما اگر بگوید، امر به معروف و نهی از منکر تکلیف و مشروط به وجود امام است، چنین شخصی خطاکار است.

این، مجموعه اموری از اصول دین بود که شناخت آنها بر مکلف لازم است و اینکه گفتیم، مکلف باید این امور و اصول را بشناسد، منظور این نبود که با این اصول در سطحی آشنا باشد که بتواند دربارهٔ آنها مناظره کند و یا شبهات موجود دربارهٔ آنها را رد کند؛ ولی باید بتواند این مسائل را به صورت عبارت (در حد لفظ) و گفتار بیان کند؛ زیرا اگر غیر از این باشد، تکلیف مالایطاق پدید می‌آید.[1]

چنان‌که پیداست، قاضی عبدالجبار شناخت این امور را بر عالِم و عامی لازم و اساساً کمالِ توحید افراد را در گرو داشتنِ آگاهی و شناخت از این اصول می‌داند. این تنها سخنِ وی نیست؛ بلکه اعتقاد کلّیِ معتزلیان است که اگر کسی، مانند معتزلیان به اصول خمسه اعتقاد نداشته باشد، دست‌کم معتزلی نیست و چنان‌که «خیاط» می‌گوید: «هیچ‌کس سزاوار نامِ «معتزلی» نیست، مگر آنکه به پنج اصلِ توحید، عدل، وعد و وعید، منزلة بین المنزلتین، و امر به معروف و نهی از منکر اعتقاد داشته باشد».[2]

به نظر می‌رسد، به حد کافی دربارهٔ مباحثِ مقدماتیِ مربوط به اصول پنجگانهٔ معتزلیان بحث و آنها را بررسی کرده‌ایم و تا حدیِ مشخص شد که چرا و چگونه این عقاید و بنیادهای کلامی به این صورت تنظیم شده‌اند. اکنون بهتر است خود آن اصول و تفسیر اجمالی آنها را بیان و مطلب را با توضیح و گفتار خود معتزلیان تبیین کنیم.

اصل اول: توحید

«توحید» در زبان عربی، آن چیزی است که یک شیء با آن «واحد» می‌شود. درست

---

۱. *همان*، ص ۱۲۶.

۲. *فی علم الکلام*، ص ۱۱۹.

مانند کلمهٔ «تحریک» که چیزی است که یک شیء با آن، متحرک می‌شود. بعدها واژهٔ توحید برای خبر دادن دربارهٔ «واحد بودن» شیء به کار برده شد. گویی که آن خبر صادق نخواهد بود، مگر آنکه آن چیز، واحد باشد.

توحید در اصطلاح متکلمان عبارت است از علم به اینکه خداوند تعالی، واحد است و کسی یا چیزی دیگر، در صفاتی که شایستهٔ اوست، با او به صورتی سلبی یا ایجابی، چنان‌که به حد استحقاق و اقرار برسد، شریک و همتا نیست. همواره باید این دو شرط (علم و اقرار) لحاظ شود؛ زیرا اگر کسی به این مسئله علم داشته باشد، ولی به مفاد و محتوای آن اقرار نکند، یا اقرار کند، ولی به روحِ آنچه که به آن اقرار کرده است، علم نداشته باشد، موحّد نیست.[1]

در علم توحید بر مکلف واجب است که بداند، خداوند تعالی با صفاتی که استحقاق آنها را دارد، قدیم است. همچنین به کیفیت استحقاق او نسبت به این صفات علم داشته باشد. باید بداند که طبق قرآن چه صفاتی برای او واجب و چه صفاتی برای او ناممکن و محال است و در هر لحظه، سزاوار چه صفات و نعُوتی است. سپس بداند که موجودی که چنین وضعی دارد، ناگزیر، واحد است و دومی ندارد که در صفات استحقاقی او به صورت سلبی یا اثباتی با او مشارکت ورزد و خود را شایستهٔ آن صفات و خصوصیات بداند.

سزاوار مقام خداوندی است که قادر، عالم، حیّ، سمیع، بصیر، مدرِک موجودات، مُرید (دارای اراده) و کارِه باشد. این دیدگاه ابوهاشم جبایی است؛ اما ابوعلی جبایی، این صفات ذاتی را نمی‌پذیرد.

کیفیت استحقاق خداوند به صفات این‌گونه است: خداوند ذاتاً استحقاق صفاتی را دارد که در آن صفات، مسئلهٔ موافقت و مخالفت با سایر موجودات پدید می‌آید. چهار صفتِ قادر، عالم، حیّ و موجود بودن، ذاتیِ خداوند هستند؛ ولی مدرِک بودن خداوند به دلیل حیّ بودنِ او و به شرط وجود مُدرَک است و مرید یا کاره بودن خداوند به دلیل اراده و کراهت حادثِ موجودِ در غیر محل است.

۱. شرح *الاصول الخمسه*، ص ۱۲۸.

[در مسئلهٔ توحید] ابوهاشم و ابوعلی جبایی تنها در مورد این چهار صفت اختلاف دارند. ابوعلی معتقد است، خداوند قدیم، به دلیل ذات خودش سزاوار این صفات است؛ اما ابوهاشم بر این باور است که خداوند به دلیل آنکه ذاتاً بر این صفات است، سزاوار آنهاست و استحقاق اتصاف به آنها را دارد.

آنچه که در هر حال برای خداوند واجب است آن صفت ذاتی و این صفات چهارگانه است.[1] آنچه که در هر حال برای خداوند محال و امکان‌ناپذیر است، صفاتی ضدّ این صفات است. به‌عنوان مثال، خداوند به صورت موجودی ناتوان، بی‌علم و معدوم توصیف شود؛ اما آن صفاتی که گاه هست و گاه نیست، مدرِک، مرید و کاره است. صفت مدرِک مشروط به وجود مدرَک است. مسئلهٔ مرید بودن و کاره بودن نیز چنین است؛ زیرا این دو صفت نیز به اراده و کراهتِ حادثِ موجود در غیر محل منسوب می‌گردند.[2]

قاضی همدانی صفات قدیم خداوند را به گونهٔ دیگری نیز تقسیم‌بندی می‌کند. به این صورت که صفات قدیم خداوند، جل و عز، یا از باب آن است که هیچ‌کس در امر آن صفات با او مشارکتی ندارد، مانند اینکه خداوند موجودی قدیر و غنی است، یا اینکه دیگران نیز در اتصاف به آن صفات با او شریک‌اند؛ اما در کیفیت استحقاق، نسبت به این صفات، با او تفاوت دارند؛ مانند اینکه خداوند، قادر، عالم، حیّ و موجود است. هریک از ما نیز سزاوار این گونه صفات هستیم؛ اما خداوند استحقاق این صفات را دارد به این سبب که خداوند ذاتاً چنین است؛ اما هریک از ما به دلیل معانیِ حادثی، سزاوار اتصاف به این صفات می‌شویم.[3]

گونه‌ای دیگر از انواع اتصاف خداوند به صفات این است که دیگران نیز در همان صفت و علت استحقاق با خداوند شراکت دارند؛ مانند اینکه خداوند، مدرِک، مرید و کاره است. در این موارد، خداوند به دلیل حیّ بودن و نیز به شرط وجود

---

۱. *همان*، ص ۱۲۸ـ۱۲۹.

۲. *همان*، ص ۱۳۰.

۳. *همان‌جا*.

مدرَک، مدرِک است. همهٔ ما هم چنین هستیم. در مورد مرید بودن و کاره بودن نیز مسئله به اراده و کراهت باز می‌گردد و هرکدام از ما نیز چنین هستیم. با این حال تفاوت ما با خدا در این است که خداوند قدیم به صورت ذاتی حیّ است و نیازی به حس و اندام حسی ندارد و مرید و کاره است از طریق اراده و کراهتی که موجود در غیرمحل است؛ ولی هریک از ما به دلیل معنایی که در قلب پدید می‌آید، مرید و کاره هستیم.[1]

آنچه گذشت خلاصه‌ای نسبتاً جامع از گفته‌های یکی از بزرگ‌ترین و سرشناس‌ترین چهره‌های معتزلی بود و اتفاقاً عبدالرحمن بدوی نیز مطالب آن کتاب را چنان‌که گذشت، نقل و اقتباس کرده است.[2] اکنون جای آن است که اندکی بیشتر دربارهٔ این اصل مهم تأمل و پاره‌ای از رهیافتها و اندیشه‌ها را بیان کنیم.

۱. عینیت ذات و صفات

نیازی به توضیح نیست که مسلمانان به طور کلی موحدند. به این معنا که در باطن وجود خود و در ژرفای خرد و صمیم قلبشان، خداوند را یگانهٔ بی‌همتای بی‌مثل و مانند می‌دانند و حتی اگر نتوانند با کلمات و عباراتی شفاف و گویا، مقتضای این کلام را که همان وحدانیت حق‌تعالی است، بیان کنند، در دل خویش به آن معتقدند؛ ولی از آنجا که عقل نوجوی بشر به حالی از احوال قناعت نمی‌کند و همواره در جستجوی اموری جدید و یا تبیینی عقلانی برای حوادث و امور جاری در زندگی است، در این باره نیز شروع به استدلال کرد و خواستار اقناع عقلی شد. از این رو علما راه خود را از عامهٔ مسلمانان جدا کردند و افزون بر راه دل و مرام باطن، مسیر چون و چرا را در پیش گرفتند و همانند فلاسفه که آیین پرس‌وجو، همه چیز آنان است، در وادی اثبات و رد این اعتقادات و باورها افتادند.

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در جهان کرانه ناپیدای علم کلام همچنان مورد

---

۱. *همان*، ص ۱۳۱.

۲. *فرق الاسلامیین*، ص ۵۸ـ۶۰.

سؤال باقی خواهد ماند، مسئله توحید و کیفیت اتصاف ذات یگانهٔ اَحَد، به صفات است و با آنکه گفته می‌شود در عصر نبی اکرم (ص) و یاران او چنین مسئله‌ای مطرح نشده، در دوره‌های بعدی سخن گفتن در این باره و شیوهٔ شرح و بیان این مسئله، در تعیین میزان دینداری افراد نقش به سزایی داشت.

منظور معتزلیان از توحید، تنزیه مطلق خداوند، تعالی، از صفات مخلوقات است.[۱] خوارج و گروههایی از مرجئه و دیگران، با آنها در عقاید اجمالی مشارکت[۲] و در تفصیل آنها اختلافهای فراوانی دارند.

پیداست که نظر آنان در باب توحید، از یک سو با اعتقادات یهودیان و از سوی دیگر با اعتقادات مجسمه، مشبهه و حشویه معارض است. خداوند در نظر معتزلیان، موجودی است که: «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ».[۳] این آیه محکم، زیربنای اعتقادات معتزلیان در باب صفات است و در سایهٔ آن، همهٔ آیاتی که به ظاهر دال بر اتصاف خداوند به صفات مخلوقات است، تأویل می‌شوند.[۴]

معتزلیان برخلاف مجسمه که خداوند را جسم می‌دانستند، بر این باورند که خداوند، جسم، سایه، صورت، گوشت و خون نیست. مسیحیان «تشخص» خداوند را امکان‌پذیر می‌دانستند و معتقد بودند که خداوند جوهری است که با «اقانیم» سه‌گانه تقوّم می‌یابد؛ اما معتزلیان بر این باور بودند که خداوند، نه «شخص» است و نه جوهر و عرض. یهودیان خداوند را دارای موهای سفید یا سیاه می‌پنداشتند؛ اما معتزلیان، خدای سبحان را موجودی بی‌رنگ و بی‌طعم و بی‌بو می‌دانستند. آنان برخلاف حَشویه و مشبهه که اعتقاد داشتند، پیامبر (ص) در شب معراج با خدا مصافحه کرده و سرمای خنک و نسیم‌آسای انگشتان خداوند را بر کتف خود احساس کرده است، باور داشتند که خداوند اساساً قابل حس و لمس نیست و هیچ‌گونه حرارت، برودت،

---

۱. *فی علم الکلام*، ص ۱۲۱.

۲. *مقالات الإسلامیین*، ص ۱۵۶.

۳. *همان‌جا*.

۴. *فی علم الکلام*، ص ۱۲۱.

رطوبت و یبوستی ندارد. همچنین برخلاف مجسمه که معتقد بودند، خداوند به اندازهٔ هفت وجب خویش است، بر این باور بودند که خداوند طول و عرض و عمق ندارد. افزون بر این، آنها تمامی احادیث و آیاتی را که معنای نزول یا عروج خداوند را می‌رسانند تأویل می‌کنند و باور دارند که خداوند اجتماع و افتراق ندارد و از حرکت و سکون بری است. تصورات غُلاتِ مجسمه را که همهٔ اعضا و جوارح مخلوقات را، به غیر از فرج و ریش، برای خدا قائل بودند رد می‌کردند و اعتقاد داشتند که خداوند دارای اعضا و اجزا و جوارح نیست.

معتزلیان این تصور «صفاتیه» را نیز که خداوند مماس یا محاذی عرش است انکار می‌کردند و اعتقاد داشتند که خداوند «جهت» جسمانی و راست، چپ، جلو، عقب، بالا و پایین ندارد و او در هیچ مکانی محاط نیست. این تصورِ باطل یهودیان را که معتقد بودند، خداوند از توفان نوح پشیمان و از این رو مریض و بیمار شد و فرشتگان به عیادتش رفتند انکار می‌کردند و معتقد بودند که آفات و بلایا بر خداوند عارض نمی‌شود. همچنین این تصور یهودیان را که می‌گفتند، خداوند پس از آنکه آسمانها و زمین را در شش روز خلق و روز هفتم استراحت کرد رد می‌کردند و معتقد بودند که هیچ‌کاری برای خدا آسان‌تر یا دشوارتر از کارهای دیگر نیست. مشبهه معتقد بودند، خشم یا خشنودی خداوند، درست به معنای انتقال از حالی به حال دیگر است و خداوند در این حالت متأثر و منفعل می‌شود؛ اما معتزله معتقد بودند که منافع و مضرات یا سرور و لذات به خداوند نمی‌رسد و هیچ آفت و دردی به مقام قدس الهی راه ندارد.

پیداست بیشتر صفاتی که معتزلیان برای خداوند به کار می‌بردند، صفات سلبی و به منظور نفی هرگونه تصور بشری از خداوند و اثبات همان آیه «لَیْسَ کَمِثْلِه شیءٌ» بود.[1]

هدف معتزله از این امر تنها نفی هرگونه شباهت میان خداوند و انسان نبود؛ بلکه منظور آنان از تنزیه فراوان خدای، تعالی، این بود که ما اساساً دربارهٔ ذات

۱. همان، ص ۱۲۳.

خداوند چیزی نمی‌دانیم.[1] معتزلیان در باب ذات الهی، به طور کلی از اثبات صفات جسمی و مادی پرهیز می کردند. بدون شک هدف اصلی آنها از تنزیه مطلق و کامل، تحقق بخشیدن به مفهوم وحدت ذات الهی است. به نظر آنان ذات الهی واحدی انقسام‌ناپذیر است. هدف اساسی آنان از تعطیل صفات نیز اثبات همین مسئله بود.[2]

ابوالهذیل علاف، یکی از بزرگان معتزلی، معتقد است، ذات خداوند واحد است و به هیچ‌وجه کثرت و تعدد در آن راه ندارد.[3] پس باید دانست که خداوند غیر از هرچیزی است که در مورد خداوند به تصور انسان در می‌آید، یا انسان آن را به صورت توهم در می‌یابد؛ ولی عده‌ای بر این باورند که می‌توان در مورد خداوند، صفات ایجابی نظیر وحدانیت، قِدَم و صمدیت را به کار برد. با اندکی دقت در همین صفات ایجابی، مشخص می‌شود که این صفات از لحاظ لفظی، ایجابی هستند؛ ولی از لحاظ معنا، سلبی هستند؛ مثلاً صفت وحدانیت از لحاظ لفظ ایجابی است؛ اما از لحاظ معنا به معنای نفی شریک از خداوند است یا صفت قدم به معنای نفی حدوث یا صفت صمدیت به معنای نفی نیاز او به هر موجودی است.[4]

با این همه معتزله دسته‌ای از صفات را به خداوند نسبت می‌دهند که از لحاظ لفظ و معنا اثباتی و ایجابی هستند. این صفات عبارت‌اند از: صفات ذاتی الهی، نظیر علم، حیات و قدرت. خداوند به این صفات متصف می‌شود؛ ولی به ضد آنها، یعنی بی‌علمی، مرگ و عجز، موصوف نمی‌شود.

البته نباید پنداشت که اطلاق این صفات (علم، حیات و قدرت) بر انسان، نوعی همانندی میان انسان و خداوند است؛ زیرا اگرچه هم خدا و هم انسان را با این صفات نام می‌بریم، اطلاق این صفات بر خداوند به دلیل ذات اوست؛ در حالی که اطلاق همین صفات بر انسان به دلیل امری خارج از ذات اوست.

---

۱. همان‌جا.

۲. *المعتزلة فرسان علم الکلام*، ص ۷۳.

۳. *فرق الاسلامیین*، ص ۱۴۷.

۴. *فی علم الکلام*، ص ۱۲۳.

در ظاهر، همهٔ این تنزیه و تقدیسها نشان از توحید خالص دارد و چنان می‌نماید که اثبات این امر چندان دشوار نیست؛ ولی همین تنزیه خداوند از صفات امور حادث، بی‌اشکال و چندان آسان نیست؛ چراکه در مسیر اثبات همین امر مسئلهٔ رابطهٔ ذات و صفات وجود دارد یا به صفات خبری‌ای بر می‌خوریم که ظاهر آنها بیانگر تشبیه است.[۱]

در اینجا پیش از بررسی مسئلهٔ صفات، بار دیگر چند رأی و نظر از مکتب معتزله را دربارهٔ ذات و صفات بیان می‌کنیم تا زمینهٔ بهتری برای بحث در باب مسئله تنزیه خداوند، تعالی، از صفات مخلوقات و متفرعات این بحث فراهم شود.

گفته شد که ابوالهذیل علاف معتقد است که ذات خداوند واحد است و به هیچ‌وجه کثرت و تعدد در آن راه نمی‌یابد.[۲] از این رو صفات خدا را به صورت معانیِ قائم به ذات توصیف نکرد. برعکس، در این باره اعتقاد داشت که صفات، همان ذات خداوند هستند. یعنی علمِ او همان ذات اوست؛ قدرت او همان ذات اوست[۳] و ... . قاضی عبدالجبار در *شرح اصول* خمسه دربارهٔ این اعتقاد می‌گوید: «خداوند با علمی عالم است که خودِ اوست». منظور او از این عبارت همان است که شیخ ابوعلی جبایی گفته است؛ با این حال نتوانسته منظور او را درست تلخیص و تعبیر کند.[۴] با دقت در دیدگاه شیخ ابوعلی، می‌بینیم که وی در این باره معتقد است که خداوند، تعالی، ذاتاً مستحق صفات اربعهٔ قادریت، عالمیت، حیات و موجودیت است.[۵] شیخ ابوهاشم جبایی نیز بر این باور است که علت اینکه خداوند مستحق این صفات است، داشتن حال[۶] یا حالتی ذاتی است.[۷]

---

۱. *همان‌جا.*

۲. *فرق الاسلامیین*، ص ۱۴۷.

۳. *همان‌جا.*

۴. *شرح الاصول الخمسه*، ص ۱۸۳.

۵. *همان*، ص ۱۸۲.

۶. مسئله حال و احوال در کلام، از ابتکارات ابوهاشم است. ر.ک.: *فرق الاسلامیین*، ص ۳۴۰ به بعد.

۷. *شرح الاصول الخمسه*، ص ۱۸۳.

دلیل دیدگاه فوق این گونه شکل می گیرد: اگر خداوند با علم عالم است، این مسئله از دو حال خارج نیست: یا این علم معلوم است یا معلوم نیست. اگر معلوم نباشند، اثبات آن درست و امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اثبات آنچه دانسته نیست، باب جهات را باز می کند. اگر معلوم هم باشد، از دو حال خارج نیست: یا موجود است یا معدوم. اینکه موجود نباشد درست نیست. اگر موجود هم باشد، از دو حال خارج نیست: یا قدیم است یا حادث. ولی همهٔ این موارد چنان‌که دیده شد باطل‌اند. از این رو چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه گفته شود خداوند ذاتاً عالم است.[1]

شیخ ابوالحسن اشعری در مورد رأی ابوالهذیل توضیح می‌دهد که خداوند با علمی عالم است که خود اوست؛ با قدرتی قادر است که خود اوست؛ با حیاتی حیّ است که خود اوست. در مورد سمع، بصر، قدَم، عزت، عظمت، جلال، کبریا و سایر صفات ذاتی او نیز به همین صورت استدلال می کند. او می گفت: «من اگر می گویم، خداوند عالم است، علمی را برای خدا ثابت کرده‌ام که خود اوست؛ جهلی را از او نفی کرده‌ام و بر معلومی دلالت نموده‌ام که یا هست و یا خواهد شد. همچنین اگر می گویم، خداوند قادر است، عجزی را از خداوند نفی کرده‌ام و قدرتی را برای او ثابت کرده‌ام که خود خدای سبحان است و بر مقدوری دلالت نموده‌ام. اگر می گویم، خداوند حیات دارد، برای خداوند حیاتی را اثبات کرده‌ام که خود اوست و مرگ را از وی نفی کرده و دور ساخته‌ام. او همچنین می گفت که خداوند وجهی (صورتی) دارد که خود اوست و ... . این آیه را که می‌فرماید: «وَ لِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي» به علم تأویل می کرد».[2]

از این عبارت و سایر تلاشهای کلامی معتزلیان چنین بر می‌آید که آنها مصرّ بوده‌اند، این مسئله را اثبات کنند که خداوند از صفاتی که قائم به ذات او باشند یا مانند ذات او قدیم باشند، بری است تا از این طریق این مسئله را نیز اثبات کنند که خداوند، واحد، احد و بسیط است و هیچ چیزی در قدیم بودن با او شراکت ندارد،

---

۱. همان‌جا.

۲. مقالات الاسلامیین، ص ۱۶۵.

حتی صفاتش.[1]

نظام نیز بر این باور بود که صفات خداوند، اثبات ذات او و در عین حال، نفی سلبیات همین صفات است.[2] او می گفت معنای اینکه می گویم خداوند عالم است، اثبات ذات خداوند و نفی جهل از اوست و معنای اینکه می گویم خداوند قادر است، اثبات ذات او و نفی عجز از او است و اینکه می گویم خداوند حیّ است، اثبات ذات او و نفی مرگ از خداوند است.

او در مورد سایر صفات نیز همین گونه می‌اندیشید و حتی می گفت، صفات به این سبب با ذات اختلاف دارند که عجز، مرگ و به طور کلی متضادهای خود، نظیر کوری، کری و ... را از خداوند نفی می کنند و اختلاف آنها به سبب اختلاف ذاتی صفات با ذات نیست.[3]

این مسئله یکی از مسائل بسیار مهم در قضیهٔ ذات و صفات از دیدگاه معتزلیان است. توضیح اینکه معتزلیان، صفات را همان ذات و غیر مغایر با آن، می‌دانند. از این رو صفات، حقایق مستقل از ذهن نیستند؛ بلکه صرفاً اعتبارات ذهنی هستند و به این دلیل ممکن است، وجوه اعتبارات، در نظر به شیء واحد، اختلاف پیدا کند، بی‌آنکه این امر مستلزم تعدد در ذات آن شیء باشد. به‌عنوان مثال، ممکن است جوهر را به صورت امری متمایز، قائم به ذات و پذیرای عَرَض توصیف کنیم. ذات واحد الهی نیز به همین صورت است. یعنی صفات، از طریق تعدد وجوه اعتبارات، متعدد می‌شوند. به‌عنوان مثال منظور از عبارت خدا عالم است، اثبات علم که همان ذات اوست برای خدا و نفی جهل از ذات اوست یا وقتی که می گوییم خدا قادر است، قدرتی را برای خدا اثبات کرده‌ایم که همان ذات اوست و عجز را از ذات او نفی نموده‌ایم.[4]

---

۱. *فرق الاسلامیین*، ص ۱۴۹.

۲. *همان*، ص ۲۰۸.

۳. *مقالات الاسلامیین*، ص ۱۶۶ـ۱۶۷.

۴. *فی علم الکلام*، ص ۱۲۳ـ۱۲۴.

از این رو خداوند ذاتاً حیّ، عالم و قادر است، نه با حیات، علم و قدرتِ زاید بر ذات او. مقصود اصلیِ معتزلیان از مفهوم «عینیت ذات خدا با صفات او» همین است.[1] پس به این نتیجه می‌رسیم که اختلاف صفات، به اختلاف امور گوناگونی نظیر انواع نقص، عجز و مرگ بر می‌گردد که از خداوند نفی می‌شود. در این امر مسلماً بر نفی هرگونه گمانِ اختلاف در رابطهٔ ذات و صفات تأکید قاطعی می‌شود. این اختلاف از وجوه گوناگونی سر بر می‌آورد.[2]

از سوی دیگر، کسی که معنا یا صفتی قدیم و زاید بر ذات را اثبات می‌کند، در حقیقت وجود دو «اله» یا خدا را اثبات کرده است؛[3] چرا که اگر مانند تصور مسیحیان این صفت استقلال ذاتی داشته باشد و نیز زاید بر ذات و قائم به خودش باشد، صفات ازلی خداوند تعدد می‌یابند و از این رو خود «اله»ها نیز متعدد می‌شوند.

حملِ صفات به صورت معانی قائم به ذات، خداوند را به شکل جوهری در می‌آورد که اَعراض به ساحت او راه پیدا می‌کنند و از این رو معتزلیان قائم به ذات بودن صفات را به شدت انکار می‌کنند. برعکس، آنچه حقیقت دارد، این است که خداوند، عالِم است و علم او خودِ اوست؛ خداوند، قادر است و قدرت او خودِ اوست؛ خداوند حیّ است و حیاتِ او خود اوست. به سخن دیگر، علم خدا همان خداست و در مورد قدرت و حیات نیز مسئله به همین صورت است.[4]

پس می‌توان از این بحث نتیجه گرفت که بین ذات و صفات، وحدت مطلق وجود دارد؛ اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که بین دو عبارت خداوند عالم است و خداوند قادر است چه فرقی وجود دارد. معتزله این اختلاف را به تفاوت میان معلوم و مقدور باز می‌گردانند. توضیح اینکه اگر گفته شود، خداوند عالم است، علمی برای خدا اثبات شده که همان ذات اوست و جهلی از ذات او نفی

---

۱. *همان‌جا*.

۲. *فرق الاسلامیین*، ص ۲۰۸.

۳. *فی علم الکلام*، ص ۱۲۴.

۴. *همان‌جا*.

شده و اگر گفته شود که خداوند قادر است، قدرتی برای خدا اثبات شده که همان ذات اوست و عجزی از وی نفی شده و اگر گفته شود خدا حیّ است، حیاتی برای خدا اثبات شده که همان ذات اوست و مرگ و موتی از خدا نفی شده. از این رو اختلافِ حملِ صفات بر ذات، صرفاً به اختلاف اضداد آن صفات که از خدا نفی می‌شود برمی‌گردد؛ به همین دلیل اختلاف در اینکه خداوند عالم است با اینکه خداوند قادر یا حیّ است، صرفاً به اختلاف اضداد این صفات یعنی جهل، عجز و مرگ باز می‌گردد که از خدا نفی می‌شود.[1] از سوی دیگر علم و قدرت و حیات ذات هستند؛ یعنی خداوند با این صفات، توصیف می‌شود، اما با اضداد آنها وصف نمی‌شود.[2]

مسئلهٔ ذات و صفات به همین جا ختم نمی‌شود.[3] با دقت در آنچه گذشت و نیز با لحاظ کردن صفاتی که در قرآن و سنت آمده و حاوی اخباری دربارهٔ حضرت حق، تعالی، است، این پرسش پدید می‌آید که معتزلیان، با توجه به دیدِ تنزیهیِ بسیار افراطی‌ای که دارند، در مورد متنِ قدسیِ آیات و احادیث چگونه می‌اندیشند و راه‌حلِ پیشنهادیِ آنان برای این امر چیست؟ از اینجا وارد یکی از مباحث مهم کلام معتزلیان می‌شویم؛ یعنی تأویل صفاتِ خبری را و همنوا و هماهنگ ساختن آنها با دیدگاه کلّیِ خودشان. با آنکه این امر در نگاه نخست، خجسته می‌نماید، خواهیم دید که بعدها یمن و برکت خود را از دست می‌دهد و با اصرار فراوان بر حقانیت بی‌چون و چرای این مسائل، کار را به جزم‌اندیشیِ کورکورانه می‌کشاند و حتی به خودکامگی سیاسی و استبداد می‌انجامد و همین امر زمینهٔ افول معتزلیان را فراهم می‌آورد.

۲. تأویل صفات خبری

این مسئله یکی از مشکلات و گرفتاریهایی بود که معتزله پس از اعتقاد به تنزیهی

---

۱. *همان‌جا*.

۲. *همان*، ص ۱۲۵.

۳. برای توضیح بیشتر در این باره رجوع کنید به: *ضحی الاسلام*، ص ۲۸ به بعد.

چنان متعالی، که هرگونه رابطه و مشابهتی میان خدا و انسان را نفی و انکار می‌کرد، بدان گرفتار شد. منظور از این گرفتاری، آیاتی بود که شمه‌ای از تشابه و همانندی میان خدا و انسان را مطرح می‌کرد. از این رو چنان‌که گفته شد، آنان ناگزیر شدند این‌گونه آیات و روایات را تأویل کنند. البته این امری کاملاً طبیعی بود.[1]

معتزلیان برای تأویلِ آیات و اخباری که ظاهر آنها بیانگر معنای تشبیه و تجسیم و ... بود، به یکی از سه طریق زیر عمل می‌کردند:

۱. تأکید بر غنای زبان عربی در دلالت لفظ واحد بر چندین معنا؛

۲. اشاره به تحریف جزئی در قرائت بعضی از آیات، با استناد به تعداد قرائات؛

۳. استناد به بلاغت زبان عربی و کثرت استفادهٔ عربها از صنعت مجاز، استعاره و کنایه.

همین استدلالها دامنهٔ تأویلات آنان را گسترده‌تر ساخت.[2] معتزلیان با استفاده از یکی از این سه طریق، آیاتی را تأویل می‌کردند که ظاهر آنها، بیانگر دست، صورت و یا چشم برای خداوند بود. در اینجا برای نمونه، به ذکر مثالهایی از شیوه‌های تأویل معتزلیان، با یکی از این روشهای پیش‌گفته می‌پردازیم.

۱. بهره‌گیری از غنای زبان عربی: یکی از نمونه‌هایی که معتزلیان در تأویلش از این شیوه بهره گرفتند، تفسیر این آیه از قرآن است: «وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً»[3] «و خداوند ابراهیم را به دوستی گرفته است».

آنان در تأویل این آیه می‌گفتند، چون خداوند با هیچ‌کس رابطهٔ رفاقت ندارد، باید گفت که در اینجا «خلة» به معنای دوستی و رفاقت [آن طور که در امور مادی زندگی سراغ داریم] نیست؛ بلکه چون یکی از معانی «خلة» احتیاج است، معنای حقیقی آیه این است که خداوند، ابراهیم را برای همیشه محتاج و نیازمند خود

---

۱. *همان*، ص ۲۴.

۲. *فی علم الکلام*، ص ۱۲۵-۱۲۶ (با اندکی تغییر).

۳. نساء، ۱۲۵.

قرار داد و ابراهیم نیز بر کسی غیر از خداوند اعتماد و تکیه نمی‌کرد.[۱]

معتزلیان تأویل دیگری نیز از آیه دارند و می‌گویند این آیه کنایه از برگزیده بودنِ ابراهیم و مکرم بودن او و نوعی تمثیل است از عزیز بودنِ دوست، نزد دوست خود، نه آنکه به راستی خداوند ابراهیم را خلیل خود قرار داده باشد.[۲]

۲. اشاره به تحریف جزئی در قرائت بعضی از آیات: نمونهٔ کاربرد این شیوه نیز، قرائت این آیه مبارکه از قرآن مجید است: «مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ»[۳] «از شر هر آنچه خداوند آفریده است».

آنان برای رد این اندیشه که خداوند خالق «شرّ» است، آیه فوق را به این صورت می‌خواندند: «مِنْ شَرٍّ ما خَلَقَ»، یعنی آنچه که در قرائت اصلی آیه، «ما»ی موصوله است، در قرائت تأویلی خود، به «ما»ی نافیه، تبدیل می‌کردند.[۴]

۳. استناد به بلاغت زبان عربی: نمونه‌هایی که با این شیوه، تأویل اعتزالی شدند، فراوان‌اند. پس به پاره‌ای از آنها به صورت گذرا اشاره می‌شود.

الف) آنان هرگونه معنای حسی از واژهٔ «ید» را انکار کردند؛ مثلاً در تأویل این آیه مبارک که می‌فرماید: «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُاللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِم و لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ»[۵] «برخی از یهودیان می‌گویند: دست خدا به غل و زنجیر بسته است. دستهایشان بسته باد و به سبب آنچه می‌گویند نفرینشان باد! (و از رحمت خدا محروم و مطرود گردند!)؛ بلکه دو دست خدا باز است. هرگونه که بخواهد (و حکمت خداوندی اقتضا کند) می‌بخشد».

می‌گویند، منظور یهودیان که می‌گفتند: «یدالله مغلولة» این بود که خداوند بخیل است؛ ولی منظور از اینکه خداوند می‌فرماید: «بَل یَداهُ مبسوطتان» تعبیر

---

۱. *فی علم الکلام*، ص ۱۲۶.

۲. *الکشاف*، ج ۱، ص ۱۰۲، ذیل آیهٔ ۱۲۵ از سورهٔ نساء.

۳. فلق، ۲.

۴. *فی علم الکلام*، ص ۱۲۶.

۵. مائده، ۶۴.

مجازی‌ای بود که اثبات‌کنندهٔ غایت سخاوت خداوند و نفی بخل از اوست؛ چون اوج سخاوت فرد سخی بخشش با دستش است. از این رو به صورت مجاز، این مسئله مطرح شده[1] و اساساً کلمه «یَد» یا دست بیانگر معنای نعمت، تأیید و یاری است.[2] از جمله نمونه‌های کاربرد این معانی تأویل آیات زیر است:

«یَدُاللهِ فَوْقَ أَیْدیهم»[3] «و در اصل دست خدا بالای دست آنان است».

«أوَلَمْ یَرَوا أنا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَیْدینَا أنْعَاماً»[4] «مگر نمی‌بینند که برخی از آن چیزهایی که دستان [قدرت] ما ساخته است، چهارپایانی است که برای انسانها خلق کرده‌ایم...».

ب) آنان هرگونه معنای حسی‌ای را که از واژهٔ «استواء» بر می‌آید، انکار کردند. از این رو در تأویل این آیه مبارکه که می‌فرماید: «اَلرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی»[5] «خداوند مهربانی [قرآن را فرو فرستاده] است که بر تخت سلطنت [مجموعهٔ جهان هستی] قرار گرفته است [و قدرتش سراسر کائنات را احاطه کرده است]».

می گفتند، در اینجا منظور از استوا، استیلا، چیرگی و تسلط است.[6] این است که شاعر می گوید:

قَدِ اسْتَوی بِشْرٌ عَلَی الْعِرَاقِ مِنْ غَیْرِ سَیْفٍ وَدَمٍ مُراقٍ[7]

«آدمی بر عراق سیطره یافته، بی‌آنکه شمشیری به کار بندد و بی‌آنکه خونی بریزد».

از این رو «عرش» را که به معنای تخت سلطنت و پادشاهی است، کنایه‌ای از مُلک دانستند، حتی اگر بر آن تکیه نداده باشد. همچنین اعتقاد داشتند که این لفظ،

---

۱. ر.ک.: *الکشاف*، ج ۱، ص ۶۸۸، ذیل آیهٔ ۶۴ از سورهٔ نساء.
۲. *فی علم الکلام*، ص ۱۲۶.
۳. فتح، ۱۰.
۴. یس، ۷۱.
۵. طه، ۵.
۶. *الکشاف*، ج ۳، ص ۵۴.
۷. *فی علم الکلام*، ص ۱۲۶.

به دلیل شهرت شخص در آن مقام گفته می‌شود.[۱]

بدین‌ترتیب معتزلیان به دنبال پالایش تصورات ما دربارهٔ خداوند از هرگونه اثر حسی و رهانیدنِ اندیشهٔ الوهیت از اندیشه‌های مجسمه و مشبهه بودند. شاید گفته شود که آیات تشبیه فراوان‌اند؛ اما باید گفت که آیات تنزیه وضوح بیشتر و تصور متعالی‌تری دارند؛ زیرا جسمیت، بنا به تعبیر ابن‌خلدون، مستلزم نقص و نیازمندی است.[۲]

معتزلیان در تأویلات خود روشی مشخص داشتند که عبارت بود از ارجاع آیات متشابه به آیات محکم. آیات محکم نیز از نظر آنان آیاتی بودند که در تنزیه مطلق خداوند از صفات مخلوق، با باورهای آنان موافق باشد. از این رو هر آیه‌ای را که ظاهر آن بیانگر تجسیم و یا تشبیه بود، آیهٔ متشابه می‌خواندند و آن را در سایهٔ آیهٔ محکمِ «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ»[۳] «هیچ چیزی همانند خدا نیست [و نه او در ذات و صفات به چیزی از چیزهای آسمان و زمین می‌ماند، و نه چیزی از چیزهای آسمان و زمین در ذات و صفات به او می‌ماند]» تفسیر می‌کردند.[۴]

۳. نفی رؤیت خداوند در قیامت

از دیگر لوازم قطعی و انکارناپذیر عقایدِ تنزیهیِ معتزلیان، نفی رؤیت خداوند با ابصار (دیدگان) در قیامت است. پیش‌تر در عقاید اجمالی معتزلیان به این مطلب اشاره شد. اینک به منظور تبیین بیشتر موضوع، اندکی بحث را بسط می‌دهیم. قبلاً گفته شد که معتزلیان، در راه تنزیه الهی از مشابهت با بندگان خود، راه افراط پیمودند و به تأویل آیات و روایاتی پرداختند که تا حدی گویای مسئلهٔ تجسیم و تشبیه بودند. مسئلهٔ عدم امکان رؤیت خداوند، از جمله پیامدهای گریزناپذیر دیدگاه

۱. *الکشاف*، ج ۳، ص ۵۴.
۲. *مقدمه ابن‌خلدون*، ج ۱، ص ۲۳۵. به نقل از *فی علم الکلام*، ص ۱۲۸.
۳. شوری، ۱۱.
۴. *فی علم الکلام*، ص ۱۲۹.

معتزلیان در تنزیه و تقدیس خداست.

آنان جسمیت را به این دلیل رد کردند که هر جسمی، حادث است و جسم نیازمند اَعراضی چون طول، عرض، جهت و ...[۱] است و چنان‌که ابن‌خلدون گفت، جسمیت مستلزم نقص و نیازمندی است.[۲] از این رو بر مبنای نفی جسمیتِ خداوند، جهت را از او نفی کردند و چون جهت نفی شد، دیدار مردم با خداوند یا رؤیت خداوند منتفی شد. هر رؤیت یا دیداری، شرایطی مانند وجود نور و رنگ دارد و کاملاً روشن است که چنین امری در مورد خداوند محال است.[۳]

معتزلیان در کنار این گونه استدلالهای عقلی، به استدلالهای نقلی نیز استناد می‌کنند. از جمله اینکه خداوند فرموده است: «لاَ تُدْرِکُهُ الأَبْصَارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الأَبْصَار»[۴] «چشمها [کنه ذات] او را در نمی‌یابند و او چشمها را در می‌یابد [و به همهٔ دقایق و رموز آنها آشناست]».

در بیان مفاد این آیه می‌گفتند، ادراک اگر با بصر (چشم) قرین شود، احتمالی جز رؤیت (دیدن) ندارد. ولی همین آیه اثبات کرده که خداوند، تعالی، ادراک بصری (یا دیدن) را در مورد خودش نفی فرموده است.[۵]

یا این آیهٔ شریفه که می‌فرماید: «وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَی لِمِیقَاتِنَا و کَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ قَالَ لَنْ تَرَانِی وَلَکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِی فَلَمَّا تَجَلَّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکّاً وَ خَرَّ مُوسَی صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَکَ تُبْتُ إِلَیْکَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِینَ»[۶] «هنگامی که موسی به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا! [خویشتن را] به من بنمای تا تو را ببینم. گفت: مرا نمی‌بینی ولیکن [برای اطمینان خاطر از اینکه تاب دیدن مرا نداری] به کوه بنگر. اگر [در برابر

---

۱. *ضحی الاسلام*، ص ۲۶.

۲. *مقدمه ابن‌خلدون*، ج ۱، ص ۲۳۵.

۳. *ضحی الاسلام*، ص ۲۶؛ *فی علم الکلام*، ص ۱۲۹.

۴. انعام، ۱۰۳.

۵. *شرح الاصول الخمسه*، ص ۲۳۳.

۶. اعراف، ۱۴۳.

تجلّی ذات من] بر جای خود استوار ماند، تو هم مرا خواهی دید؛ اما هنگامی که پروردگارش خویشتن را به کوه نمود، آن را درهم کوبید و موسی بیهوش نقش زمین شد. وقتی که به هوش آمد گفت: پروردگارا! تو منزهی [از آنکه با چشمان سر قابل رؤیت باشی] من [از این پرسش پشیمانم] به سوی تو بر می‌گردم و من نخستین مؤمنان [به عظمت و جلال یزدان در این زمان] هستم».

دیده می‌شود که این آیه با عبارت «لَنْ تَرَانی» مسئلهٔ رؤیت را با تأکید نفی می‌کند.[1] میان معتزلیان و مخالفان آنان دربارهٔ این آیه مناظرات و جدالهای فراوانی انجام شده است. مخالفان آنان بر این باورند که این آیه بیانگر امکان رؤیت است؛ چون موسی خواستار آن شد و اگر محال و غیرممکن بود، موسی هرگز آن را تقاضا نمی‌کرد؛ زیرا حضرت موسی (ع) از لحاظ داشتن شناخت نسبت به این امر، کمتر از معتزله نبود.

معتزلیان پاسخهای متعددی به این مسئله داده‌اند. از جمله اینکه قوم موسی (ع) از وی خواستند که خدا را آشکارا ببینند. موسی این کار آنان را ناپسند و غیرممکن دانست. خطایشان را به ایشان گوشزد و آنان را به حق، آگاه کرد؛ اما آنان باز اصرار کردند. این بود که موسی (ع) خواست، آنان حقیقت را با نص صریح خداوند بشنوند و همان‌طور که آنان پیشنهاد داده و طلب کرده بودند، خواستار رؤیت خداوند شد.[2]

یکی دیگر از دلایل آنان بر عدم امکان رؤیت، این است که خداوند قوم موسی را که خواستار رؤیت خداوند بودند، سرزنش کرد و فرمود: «یَسْئَلُکَ أَهْلُ الکتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِم کِتاباً مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسی أَکْبَرَ مِنْ ذَلِکَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِم»[3] «اهل کتاب از تو می‌خواهند که کتابی از آسمان بر آنان فرود آوری، آنان بزرگ‌تر از این را از موسی خواستند. گفتند: خداوند را

۱. ضحی الاسلام، ص ۲۷؛ الکشاف، ج ۲، ص ۱۴۵ـ۱۴۶.
۲. الکشاف، ج ۲، ص ۱۴۵ـ۱۴۶.
۳. نساء، ۱۵۳.

آشکارا به ما بنمایان. پس به سزای گناهشان صاعقه آنان را در گرفت».

معتزلیان در تبیین این آیه گفتند، اگر آنان خواستار امری جایز بودند، ظالم خوانده نمی‌شدند و هرگز صاعقه و رعد و برق آنان را گرفتار نمی‌کرد. همان‌طور که ابراهیم (ع) از خداوند خواست تا شیوهٔ احیای مردگان را به او نشان دهد و خداوند نه او را ظالم خواند و نه آماج رعد و برق و صاعقه قرار داد.[1]

به این ترتیب مسئلهٔ عدم امکان رؤیت برای معتزلیان محقق و دلایل نقلی و عقلیِ این امر برایشان اثبات شد. بنابراین همه آیاتی را که ظاهر آنها مخالف این عقیده بود، تأویل کردند و بسیاری از احادیث دال بر رؤیت را به استناد «واحد» بودنِ این احادیث رد کردند؛ چون خبر واحد وقتی که با ظاهر قرآن در تعارض باشد، موجب علم نمی‌شود.[2]

آیاتی که آنان تأویل کردند، عبارت‌اند از: «وجوهٌ یَومَئذٍ ناضِرَةٌ * إلی رَبِّها ناظِرَة»[3] «در آن روز چهره‌هایی شاداب و شادند. * به پروردگار خود می‌نگرند».

زمخشری در تأویل این آیه می‌گوید: «مردم می‌گویند، أنا الی فلان ناظر ما یصنع بی، منظور از این سخن، توقع و چشمداشت است. خود من نیازمندی را در مکه دیدم که وقت ظهر هنگامی که مردم در خانه‌های خود را می‌بستند و به سکونتگاههایشان پناه می‌بردند، می گفت: عُیَیْنَتیَ نُوَیْظِرةَ إلیَ الله و إلَیْکُم. از این رو معنای آیه این است که آنان صرفاً از خدای خود توقع نعمت و کرامت دارند. همچنان‌که از کسی جز او نمی‌ترسند و به احدی غیر از او امیدوار نیستند».[4]

با این همه، معتزلیان صرفاً رؤیت با چشم را محال دانستند و عده‌ای از آنان، نظیر ابوالهذیل، معتقد بودند که ما خداوند را با قلوب خود می‌بینیم؛ یعنی با قلوب خود به او علم پیدا می کنیم.[5]

---

۱. *الکشاف*، ج ۱، ص ۶۸۸.

۲. *ضحی الاسلام*، ص ۲۷ـ۲۸.

۳. قیامة، ۲۲ـ۲۳.

۴. *الکشاف*، ج ۲، ص ۶۶۳.

۵. *مقالات الاسلامیین*، ص ۱۵۷؛ *ضحی الاسلام*، ص ۲۷ـ۲۸؛ *فی علم الکلام*، ص ۱۲۹.

۴. کلام خدا و مخلوق بودن آن

این موضوع نیز یکی از مسائل و پیامدهایی است که به صورتی گریزناپذیر با قضیهٔ تنزیه افراطی و فوق‌العاده متعالیِ معتزلیان دربارهٔ ذات الهی و صفات او، ارتباط تام دارد. البته پیدایشِ این موضوع و مناقشاتی که پدید آورد، کاملاً طبیعی بود؛ زیرا چنان‌که گفته شد، معتزلیان به عقاید فرقه‌ای خود مانند اصولی لایتغیر اعتقاد داشتند و لازمهٔ معتزلی بودن را نیز اعتقاد به این باورها می‌دانستند. در حالی که مسئلهٔ کلام خدا، نزد معتزلیان، با سمع و بصر فرقی نداشت.[۱] قبلاً در مورد وضعیت این صفات به تفصیل سخن گفتیم و در اینجا نیازی به تکرار دوبارهٔ آنها نمی‌بینیم.

از سوی دیگر، معتزلیان می کوشیدند، آراء و اندیشه‌های خود را تا آخرین حد ممکن عملی کنند.[۲] داستان گفتگوی واصل با حسن بصری، اعزام مبلغ به مناطقِ مختلفِ قلمرو اسلامی و مناظرات متعدد و بی‌پردهٔ آنان با پیروانِ نحله‌های دیگر نمونه‌های آشکار این مسئله هستند.

مسائل ذات و صفت، نفی رؤیت خداوند و حتی تأویل آیات قرآنی از لوازم اندیشهٔ توحیدگرایانهٔ معتزلیان بودند؛ اما هرگز به اندازهٔ مسئلهٔ کلام خدا، بحث‌برانگیز، حساس و پرجنجال نبودند. این مسئله مهم‌ترین ماجرایی است که در تاریخِ معتزلیان دیده می‌شود؛ زیرا موجب پدید آمدنِ رخدادهای تاریخی، اجتماعی و سیاسیِ فراوانی شد.[۳] این مسئله در اواخر دوران مأمون عباسی و به‌ویژه معتصم، موجب پدید آمدن اختلافات خشونت‌بار و بسیار پرماجرایی، میان معتزلیان و حنبلیان شد و حتی کار به خونریزی و کشت و کشتار رسید و رنجهای فراوانی برای امام احمد بن حنبل پدید آورد. اهمیت مسئله به حدی است که یکی از عللِ نام‌گذاریِ علم کلام را مسئلهٔ کلام خدا دانسته‌اند.[۴]

---

۱. *فی علم الکلام*، ص ۱۳۰.

۲. *ضحی الاسلام*، ص ۲۶.

۳. *همان*، ص ۳۴.

۴. *فی علم الکلام*، ص ۱۳۰.

چنان که می‌دانیم معتزلیان بر این باور بودند که ذات و صفات خداوند وحدتی تام است و به هیچ‌وجهی قابل تجزیه نیست. همچنین دریافتیم که ذات و صفات خداوند تغییر نمی‌پذیرند و محدثات راهی به آنها ندارند. به‌علاوه می‌بینیم که خداوند، کلام را به خود منسوب می‌کند و می‌فرماید: «وَ کَلَّمَ اللهُ مُوسَی تَکْلِیماً»[1] «و خدا با موسی سخن گفت، سخن گفتنی».

از سوی دیگر، قرآن را کلام‌الله نامیده و فرموده است: «وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِکِینَ اسْتَجَارَکَ فَأَجِرْهُ حَتَّی یَسْمَعَ کَلَامَ اللهِ»[2] «و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست، پس به او پناه ده تا کلام خدا را بشنود».

در اینجا باید پرسید، معنای متکلم بودنِ خداوند و کلام‌الله بودن قرآن چیست؟[3] معتزلیان برای پاسخگویی به این پرسش، چنین استدلال کردند که اگر خدا با صفاتش، وحدتی تغییرناپذیر است، محال است، قرآن کلام خدا و یکی از صفات او باشد؛ زیرا در این صورت، قرآن، ذات خدا و سایر صفات او یک شیء واحد می‌شوند؛ اما در قرآن، امر، نهی، خبر، استخبار، وعده و وعید می‌بینیم و همهٔ این امور حقایق متباینی هستند و از این رو محال است که یک امر «واحد» متنوع و دارای خواص مختلف باشد و این خواص مختلف، حتی تا سطح تضاد (مثلاً امر و نهی) نیز پیش بروند.[4]

از سوی دیگر اگر قرآن، کلام ازلی و یکی از صفات خداوند باشد، چند امر ناممکن و محال پدید می‌آید که در زیر به آنها اشاره می‌شود:

الف) امر مادامی که مأموری در کار نباشد، هیچ ارزشی ندارد. از این رو دستوری نظیر «أَقِیمُوا الصَّلَوٰةَ»[5] در صورتی که افرادی مأمور به اقامهٔ نماز وجود نداشته

---

۱. نساء، ۱۶۴.

۲. توبه، ۶.

۳. *ضحی‌الاسلام*، ص ۳۴.

۴. *همان‌جا*.

۵. ر.ک. به: بقره، ۴۳، ۸۳ و ۱۱۰؛ نساء، ۷۷ و ۱۰۳؛ انعام، ۷۲؛ یونس، ۸۷؛ حج، ۷۸؛ نور، ۵۶؛ روم، ۳۱؛ مجادله، ۱۳؛ مزمل، ۲۰.

باشند، اصلاً صحت ندارد. از سوی دیگر در ازل این افراد مأمور و مخاطب وجود نداشته‌اند. از این رو کاملاً محال است که فردی معدوم، مأمور واقع شود. این است که امر بدون مأمور و حتی خودِ کلام، بدون کسی که با او سخن گفته شود «از محال‌ترین اموری است که به موجود حکیم نسبت داده می‌شود».[۱]

ب) در قرآن، حضرت موسی (ع) و حضرت محمد (ص) مخاطب قرار گرفته‌اند و شیوهٔ خطاب و سخن با هریک از آنان متفاوت است و کاملاً محال است که سخنهایی که با یک شخص گفته می‌شود و دارای معنایی واحد و خاص است، هنگام سخن گفتن با دیگری دارای معانی و شیوه‌های دیگری باشد و در عین حال هر دو کلام (سخن گفتن) نیز یک شیء واحد و دارای معنای واحد باشند.

به‌علاوه این دو خبر از احوال امت موسی (ع) و محمد (ص) به دلیل آن است که احوال آن دو امت، با یکدیگر تفاوت دارند. از این رو چگونه می‌شود که با یک خبر، از دو حال متفاوت خبر داد. داستانی که برای یوسف و برادرانش اتفاق افتاده، غیر از حکایتی است که برای آدم و نوح و ابراهیم رخ داده است. اکنون که این احوال با هم تفاوت دارند، محال است که کلام، صفت خداوند باشد؛ در حالی که خداوند در ذات و صفت خود واحدی اختلاف‌ناپذیر است؛[۲] زیرا در غیر این صورت، به تبع تغییر حوادث، مستلزم تغییر خواهد بود.[۳]

ج) مسلمانان قبل از ظهور این اختلاف، اجماع داشتند بر اینکه قرآن کلام خداست و اتفاق داشتند بر اینکه قرآن شامل سوره‌ها، آیات، حروف نظم‌یافته و کلمات مجموعی است که خوانده و شنیده می‌شود؛ دارای آغاز و پایان و معجزهٔ پیامبر (ص) است. اجماع داشتند بر اینکه قرآن پیش روی ماست؛ ما آن را با زبان خود قرائت می‌کنیم؛ با دستان خویش حس و لمس می‌کنیم؛ با چشمان خود می‌بینیم و با گوشهای خود می‌شنویم و از این رو محال است که همه این احوال، وصفِ خدا

---

۱. *ضحی الاسلام*، ص ۳۵-۳۴؛ *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۷، ص ۶۳.
۲. *ضحی الاسلام*، ص ۳۵.
۳. *فی علم الکلام*، ص ۱۳۱.

باشد؛ زیرا کلامی که صفت خداست چنین اوصافی ندارد.[۱]

در کنار این ادلهٔ عقلی، دلایل نقلی‌ای را نیز بیان می‌کردند که در زیر به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

الف) خداوند می‌فرماید: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰئِکَةِ»[۲] «و هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت ...».

آنها می‌گفتند، کلمهٔ «إذْ» ظرفِ زمانِ ماضی است. از این رو قول خداوند که در این حالت واقع شده، مربوط به زمان معین و مختص به زمان حادث است.[۳]

ب) خداوند می‌فرماید: «کِتَابٌ أُحْکِمَتْ آیَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ»[۴] «این کتابی است که آیاتش استوار و آنگاه روشن شده است».

در این باره نیز می‌گفتند، این آیه دال بر آن است که قرآن از آیاتی که اجزای آن هستند، ترکیب شده و از این رو حادث است.[۵]

ج) خداوند می‌فرماید: «حَتَّىٰ یَسْمَعَ کَلَامَ اللهِ»[۶] «تا کلام خدا را بشنود».

می‌گفتند، امر مسموع حادث است؛ زیرا چیزی غیر از حرف و صوت نیست.[۷]

د) خداوند دربارهٔ قرآن فرموده است: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ».[۸]

کاملاً روشن است که در ازل، امر نازل کردن یا فرو فرستادن صورت نمی‌گیرد.[۹]

---

۱. همان، ص ۱۳۱ـ۱۳۲؛ *ضحی الاسلام*، ص ۳۵.

۲. بقره، ۳۰.

۳. *ضحی الاسلام*، ص ۳۵.

۴. هود، ۱.

۵. *ضحی الاسلام*، ص ۳۵ـ۳۶.

۶. توبه، ۶.

۷. همان، ص ۳۶.

۸. قدر، ۱.

۹. همان‌جا.

ه) دربارهٔ قرآن نیز فرموده است: «ما یَأتیهم مِنْ ذِکْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَث»[۱] «هیچ بخش تازه‌ای از قرآن [و اندرز جدیدی] از سوی پروردگارشان به ایشان نمی‌رسد...».

«مَا یَأْتیهم مِنْ ذکرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَث».[۲]

کاملاً بدیهی است چیزی که حادث باشد، مخلوق است.[۳]

و) خداوند می‌فرماید: «وَ مِنْ قَبْلِه کتَابُ موسی».[۴]

معنای آیه آن است که قبل از قرآن، کتابهای دیگری نازل شده‌اند و آنچه که دیگری بر آن تقدم پیدا کند، حادث و غیرقدیم است.[۵]

ز) قرآن می‌فرماید: «مَا نَنْسَخ مِنْ آیَة أوْ نُنْسِهَا نَأت بِخَیر منها»[۶] «هر آیه‌ای را که نسخ کنیم یا آن را فرو گذاریم، بهتر از آن یا مانند آن را می‌آوریم».

این آیه صراحتاً اعلام می‌کند که پاره‌ای از آیات، «نسخ» می‌شوند. در حالی که مسئلهٔ نسخ جز در مورد امور حادث قابل تصور نیست؛ زیرا امر قدیم، در معرض نسخ واقع نمی‌شود.[۷]

معتزلیان با توجه به این دلایل و نیز با اثبات اینکه محال است قرآن و همهٔ کتابهای نازل‌شده از جانب خدای تعالی، قدیم باشند، اعلام کردند که قرآن، مخلوق خداست؛ چراکه کلام خدا اصوات و حروفی است که آنها را در موجودی غیر از خودش خلق می‌کند و از طریق فرشته یا ... به پیامبر خود می‌رساند. همچنان‌که فرموده است: «وَ مَا کَانَ لِبَشَرٍ أنْ یُکَلِّمَهُ اللهُ إلاَّ وَحْیاً أوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَاب أوْ یُرْسِلَ رَسُولاً فَیُوحِیَ بِإذْنِه مَا یَشَاءُ»[۸] «برای هیچ بشری ممکن نیست که خداوند با او سخن گوید

۱. انبیاء، ۲.

۲. شعراء، ۵.

۳. *فی علم الکلام*، ص ۱۳۲.

۴. هود، ۱۷.

۵. *همان‌جا*.

۶. بقره، ۱۰۶.

۷. *ضحی الاسلام*، ص ۳۶.

۸. شوری، ۵۱.

مگر به الهام یا از پس پرده یا اینکه رسولی بفرستد و آن [رسول] به حکم او [خدا] هرچه را [خدا] بخواهد، الهام کند».

لذا خداوند به سه شیوه با بندگانش سخن می گوید:

الف) کلام خود را با الهام یا انداختن آن کلام در دل به بنده می‌رساند؛ مانند وحی به مادر حضرت موسی.

ب) کلام خود را از طریق خلق آن در پاره‌ای اجرام به گوش بنده‌اش می‌رساند، بی‌آنکه شنونده کسی را که با او سخن می گوید، ببیند؛ مانند سخن گفتن خدا با موسی و فرشتگان.

ج) کلام خود را با ارسال فرشتگان برای پیامبران می‌فرستد.

با توجه به این تفسیر، گفتند که قرآن، نوعی از کلام خداست که آن را می‌آفریند و صرفاً از آنجایی که مخلوق بی‌واسطهٔ خداوند است، کلام نامیده می‌شود و تفاوت آن با کلام ما در این است که کلام و الفاظ ما به ما منسوب می‌شوند؛ ولی قرآن مخلوق بی‌واسطه و مستقیم خداوند است و حروفی که ما در مصحفها می‌نویسیم یا آنها را بر زبان می‌آوریم، کار ماست. با این حال احترام آنها واجب است؛ زیرا بر مخلوق خداوند دلالت می کنند.

از این رو معنای متکلم بودن خداوند این است که خداوند، خالق کلام و فاعل تکلم است؛ زیرا کلام یعنی متکلم فعلی را انجام می‌دهد که از طریق آن علمی را که در دل دارد به مخاطب منتقل می کند. خداوند به این معنا متکلم است. یعنی فاعل تکلم و خالق کلامی است مخاطب را به انجام آنچه که می‌خواهد دلالت می کند و مفعول و مجعول، مخلوق است.[۱]

در مورد مسئله کلام‌الله به این میزان بسنده می کنیم. با آنکه ماجرای این امر و سرآغاز بحث دربارهٔ آن، داستانها دارد و حتی هویت سیاسی و اجتماعی سلاطین و حکمرانان عباسی و نیز وجههٔ علمی، حق‌طلبی و ... معتزلیان را زیر سؤال می‌برد و در صورت عدم توجیهی عالمانه و منطقی، مشروعیت آنان را برای

۱. ضحی *الاسلام*، ص ۳۶ـ۳۷.

همیشه نقش بر آب می کند.

در پایان به این موضوع می‌پردازیم که، همچنان که پیش‌تر گفته شد، مسئلهٔ خلق قرآن از جمله فروع اصل توحید و تفسیر خاص معتزلیان از این اصل است. آنان بر این اعتقاد بودند که انکار خلق قرآن به معنای اثبات قدَم آن است و هر آنچه که قدیم است، «اله» است. از سوی دیگر اعتقاد به واحدیت خداوند در الوهیت، مستلزم اعتقاد واحدیت آن حضرت در قدَم و اعتقاد به حدوث و مخلوق بودن قرآن است؛[۱] ولی پرسشی مهم و اساسی که مطرح می‌شود، این است که این مسئلهٔ کلامیِ محض، چه نیازی به برانگیختنِ آن همه جنجال و کشمکش داشت؟ واقعاً چه چیزی معتزله را بر آن داشت تا در حوزهٔ علم و فرهنگ، سیاست را مطرح و طرحهای سیاسی را اجرا کنند؟ پاسخ این پرسش در بحث زوال معتزلیان و نیز بخش خاتمه مطرح می‌شود.

اصل دوم: عدل

عدل از لحاظ لغوی مصدر است. گاهی به معنای فعل (عدل‌ورزی، دادگری) و فاعل (عادل، دادگر) نیز به کار برده می‌شود. هرگاه به معنای فعل به کار برود، به معنای فراهم کردن حق دیگران و استیفای حق است. گفته شده، منظور از عدل، به معنای فعلی آن، هر فعل یا عمل خوبی است که فاعل به منظور منتفع یا متضرر کردن دیگران انجام می‌دهد. مطابق این معنی خلق این عالم، نوعی عدل الهی به حساب می‌آید؛ در حالی که خلق عالم، نوعی تفضل است.

هرگاه عدل به معنای فاعلی به کار برده شود، منظور از آن فاعل این امر است؛ اما در اصطلاح معتزلیان، منظور از این عبارت که «خداوند عادل است» این است که همهٔ افعال خداوند حسن است. او فعل قبیح انجام نمی‌دهد و در آنچه بر او واجب است خللی وارد نمی‌آورد.

اما این پرسش مطرح می‌شود که چگونه همهٔ افعال خداوند حسن است و او

---

۱. *فی علم الکلام*، ص ۱۳۲.

کار قبیح انجام نمی‌دهد، در حالی که او فاعل این همه صورت نازیبا و قبیح است؟[۱]
در پاسخ به این پرسش باید گفت که منظور ما از فعل حَسَن و نیکویِ ظاهری نیست که مورد پسند همه باشد؛ بلکه منظور ما از حسن بودن یک فعل، جنبهٔ حکمتی آن است. با این دیدگاه، همهٔ افعال خداوند از لحاظ حکمت، حسن هستند و اینکه فعلی از لحاظ ظاهری حسن و از لحاظ حکمت قبیح باشد و یا برعکس آن، هیچ مانعی ندارد. به‌عنوان مثال اگر کسی لنگان‌لنگان برای نجات اسیری برود، آن شیوهٔ راه رفتن از لحاظ کلیّت مطلب (آزاد کردن اسیر) زیباست؛ ولی از لحاظ ظاهری قبیح است. برعکس اگر کسی با ناز و افاده هم راه برود، اما بکوشد مسلمانی را به دست حکمران ستمگری اسیر کند، از لحاظ حکمت، قبیح، ولی از لحاظ ظاهری، حسن است و حقیقت عدل همین با حکمت بودن کار خداست.[۲]

در ادامهٔ مطالب مربوط به عدل باید دانست، در اخباری که خداوند صادر می‌کند دروغی وجود ندارد؛ در حکمش جور و ستم روا نمی‌دارد؛ اطفال مشرکان را به خاطر گناه پدرانشان عذاب نمی‌دهد؛ برای دروغگویان معجزه‌ای ظاهر نمی‌کند؛ بندگانش را به اموری که توانایی انجام آن را ندارند و از آن آگاه نیستند مکلف نمی‌کند؛ برعکس، آنان را در انجام تکلیفاتشان توانایی می‌دهد و مسئله را برایشان روشن می‌سازد تا پذیرفتن یا رد انجام آن تکلیفات، بر اساس دلیل و برهان باشد.[۳]

از سوی دیگر، هنگامی که فردی را مکلف می‌کند و آن فرد تکلیفش را مطابق امر خداوند انجام می‌دهد، بی‌گمان به او پاداش عطا می‌کند. اگر خداوند کسی را دچار درد یا بیماری می‌کند، صرفاً به دلیل صلاح و منفعت خود آن شخص است؛ در غیر این واجب‌الوجود بودن خداوند دچار اختلال می‌شود.

افزون بر اینها باید دانست که همهٔ نعمتهایی که در اختیار ماست، از آن

---

۱. *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ص ۱۳۱.

۲. همان، ص ۱۳۲_۱۳۳.

۳. همان، ص ۱۳۳.

خداوند متعال است؛ چه از سوی خود او باشد چه از سوی دیگران. دلیل مطرح شدن این موضوع ضمن مسئلهٔ عدل این است که خداوند ما را به سپاس گزاری در برابر همهٔ نعمتهایی که در اختیار داریم، مکلّف کرده است؛ ولی اگر این نعمتها از آنِ او نبودند، ما را به سپاس گزاری در برابر همهٔ آنها مکلّف نمی کرد؛ زیرا چنین امری قبیح بود.

در توضیح اصل دوم معتزلیان، ناگزیر باید مطالبی را ذکر کرد تا علت اعتقاد به این اصل و نیز پیامدها و لوازمِ منطقی آن روشن‌تر شود. در بحث از صفات خداوند و به‌ویژه هنگام سخن گفتن دربارهٔ اصل توحید، بیان شد که «احدیت» یا یگانگی، مهم‌ترین و زیربنایی‌ترین صفت ذات الهی است؛ زیرا تا وجود آن محرز و دلایل آن اثبات نشود، انتساب هر گونه صفت و فعل دیگری هم، هرچند در ذات خود نیک و عالی بنماید، غیر اصولی است. باری، احدیت مهم‌ترین صفت ذات الهی و عدل مهم‌ترین صفت فعل الهی است.[1]

ولی مسئلهٔ عدل به همین جا ختم نمی‌شود؛ زیرا بزرگ‌ترین فضیلتی است که در حوزهٔ «افعال متعدی» وجود دارد؛ به‌ویژه اگر این افعال در رابطهٔ ربّ و مربوب و حاکم و محکوم مورد بحث باشد. از این رو عدل در زمینهٔ رابطهٔ خدا با انسان عالی‌ترین فضیلت و مهم‌ترین صفت فعل الهی است.[2]

مطابق تعریف معتزلیان، عدل، حکمتهایی است که اقتضای عقلی هر فعلی است. طبق تعریف دیگر، عدل، صدور فعل بر وجه صواب و مصلحت است. لازمهٔ این امر آن است که همهٔ افعالی که خداوند برای انسانِ مکلف صادر می کند، طبق مقتضای حکمت و بر وجه مصلحت باشد.[3]

با این وصف نمی‌توان در تبیینِ جوانبِ عدل، به مفهوم معتزلی آن، به همین میزان بسنده کرد؛ زیرا چنین می‌نماید که این اصل دربردارندهٔ بسیاری از اصول و

---

۱. *همان*، ج ۶، ص ۴۹.

۲. *فی علم الکلام*، ص ۱۴۲.

۳. *همان‌جا*.

مبانی کلامی آنان است و حتی می‌توان اصول دیگر آنان (غیر از توحید) را فرع این اصل دانست.

بنابراین، دربارهٔ پاره‌ای از مهم‌ترین لوازم و متفرعات اصل عدل، طبق مذهب کلامی معتزلیان، بحث خواهیم کرد. چنان‌که در مقدمات بحث نیز گفته شد، یکی از افتخارات متکلمان معتزلی این بود که آنان خود را اهل «عدل و توحید» می‌نامیدند. پیداست که میزان اهمیت اصل عدل در میان آنان تا چه حدی است؛ زیرا آنان با تمسک به این، اصل خود را از دیگر رویکردهای کلامی جدا می‌کنند. از سوی دیگر، چنان‌که در اصل توحید هم گفته شد، آنان در تنزیه خداوند از صفات و سایر امور مربوط به اصل توحید، با جدیت و شجاعتی کم‌نظیر به تمام لوازم و لواحق این اصل تن می‌دادند و حتی بسیاری از نصوص را تأویل و تفسیر عقلی می‌نمودند. در مورد اصل عدل نیز وضع همین‌گونه است. به طوری که آنان قضیهٔ عدل را نیز تا آخر ادامه دادند و به مسائل فرعی و لوازم این اصل هم پایبند ماندند.

در موضوع عدل آنان به اصول متعددی دست یافتند. از جمله:

۱. خداوند مخلوقاتش را به سوی غایتی پیش می‌برد و مهم‌ترین چیزها را برای بندگانش می‌خواهد.

۲. خداوند خواستار شر نیست و به انجام آن دستور نمی‌دهد.

۳. خداوند افعال بندگان، اعم از خیر و شر، را خلق نمی‌کند. انسان موجودی مختار و دارای ارادهٔ آزاد است. انسان، افعال خودش را خلق می‌کند. از همین رو در پاسخ کارهای خیر، ثواب و در پاسخ کارهای شر، عقاب می‌بینند و ... .[1]

از آنجا که اصل نخست با مبحث ما ارتباط تنگاتنگ دارد اینک به شرح و بسط آن می‌پردازیم.

غایتمندی افعال خداوند یا نظریهٔ صلاح و اصلح

معتزلیان در توضیح این مسئله می‌گویند: همهٔ کارهای موجود حکیم حکمت و

---

۱. *ضحی الاسلام*، ج ۳، ص ۴۵.

غرضی دارد و انجام فعل بی‌هدف، سفاهت و بیهودگی است. از سوی دیگر موجود حکیم یا منتفع می‌شود یا نمی‌شود و از آنجایی که خداوند متعال از هرگونه انتفاعی بری و منزه است، فعل هدفمند و سودآور خداوند برای انتفاع دیگران انجام می‌شود.[1]

پس بنابر اعتقاد معتزلیان خداوند، عالم را به سوی غایت و غرضی سوق می‌دهد و این حرکت ناآگاهانه نیست؛ بلکه کاملاً آگاهانه و برای تحقق بخشیدن به آن هدف و غرض اصلی است. از این رو حرکت رودها، دریاها، ستارگان، فوران آتشفشانها و سایر حوادث هستی، برای تحقق و عینیت بخشیدن به آن غرض انجام می‌گیرد و این غرض نیز صرفاً نفع رساندن به موجودات عالم است.[2] به سخن روشن‌تر، بسیاری از افعال الهی در ظاهر از نظام معهود و متعارف خارج است؛ ولی به تدبیر و نظام محکم دلالت می‌کند و هر آنچه در هستی وجود دارد، ناگزیر باید به غایتهای پسندیده و مفید منتهی شود.[3]

این نظرگاه، آنان را به دو نظریهٔ مشهور «صلاح و اصلح» و «حسن و قبح عقلی» رساند. نظریه صلاح و اصلح به طور خلاصه می‌گوید: افعال خداوند به سوی غایتی سیر می‌کند که نفع بندگان در آن است. بنابراین خواست خداوند در افعال خود بر صلاح بندگانش مبتنی است. دسته‌ای از معتزلیان اعتقاد داشتند که بر خداوند واجب است افعالی را انجام دهد که «صلاح» بندگان در آن است و دسته‌ای دیگر به این حد اکتفا نمی‌کردند و باور داشتند، خداوند باید افعالی را انجام دهد که برای بندگان «اصلح» باشد. از این رو مطابق نظر معتزلیان، هریک از اعمال خداوند، باید به منظور خیر و صلاح بندگان انجام شود.[4]

ممکن است سؤال شود، حکمت خلق موجوداتِ موذی، حکمت میراندنِ انبیا

---

۱. *نهایة الاقدام*، ص ۳۹۷، به نقل از: *ضحی الاسلام*، ج ۳، ص ۴۵.

۲. *ضحی الاسلام*، ج ۳، ص ۴۵.

۳. *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۵۵، به نقل از: *فی علم الکلام*، ص ۱۴۸.

۴. *ضحی الاسلام*، ج ۳، ص ۴۵.

و زنده نگه داشتنِ ابلیس، حکمت خلقِ شهوت در انسان و پاره‌ای امور دیگر از این قبیل چیست؟ در پاسخ به این امر ناگزیر به یکی دیگر از اعتقادات کلامی معتزلیان می‌رسیم که در ضمن اصل دوم از اصول پنجگانهٔ آنان بیان می‌شود و آن مسئله «لطف الهی» است.

منظور آنان از لطف چیزی است که انسان را به طاعت نزدیک و از گناه و معصیت دور می کند.[1] به‌علاوه خداوند در حکم و فرمانش عادل و نسبت به خلق خود رئوف و از احوال بندگانش آگاه است. پس کفر را برای بندگانش نمی‌پسندد و برای جهانیان خواستار ظلم و ستم نیست. از این رو چیزی را که بندگانش را به طاعت و صلاح وا می‌دارد، از آنان دریغ نمی کند.[2]

مسئلهٔ دیگر اینکه اگر شهوت در انسان عامل شرور و معاصی است فلسفهٔ خلق آن چیست و چگونه با عدل خداوند سازگار است؟ در پاسخ باید گفت، در صورت از بین بردنِ شهوت، مسئلهٔ تکلیف نیز از بین می‌رود؛ زیرا در این صورت جانشینی برای آن یافت نمی‌شود. این اعتراض در صورتی صحیح بود که شهوت، پناهگاه انسان به سوی رذایل می‌بود، در حالی که وجود آن به دلیل ارتباطش با تکلیف و استحقاق ثواب، لازم است.[3]

همچنین نباید گفت که خداوند، انسان را با ابلیس اغوا کرده است؛ زیرا اساساً شیطان بر انسان سیطره ندارد و چنان‌که قرآن می‌فرماید: «وَ مَا کانَ لِیَ عَلَیکُم مِّن سُلطان إلا أن دَعَوتُکُم فَاسْتَجَبْتُم لی فَلا تَلومونی و لوموا أنفُسَکم»[4] «و من بر شما هیچ سیطره‌ای نداشتم، جز آنکه شما را فراخواندم و شما نیز [فراخوانِ] مرا اجابت کردید. پس مرا سرزنش نکنید و خودتان را سرزنش کنید».

از ابوعلی جبایی نیز دربارهٔ حکمت خداوند در مرگ انبیا و زنده ماندن ابلیس

---

۱. *فی علم الکلام*، ص ۱۴۵.
۲. *الملل و النحل*، ص ۱۰۷.
۳. *فی علم الکلام*، ص ۱۴۵.
۴. ابراهیم، ۲۲.

سؤال شد. او در پاسخ گفت: آنکه در همه حال باید باشد خداوند است و در صورت نبودن انبیا خداوند با الطاف خود جای آنان را پر می‌کند. در مورد ابلیس هم باید گفت، اگر خداوند در میراندن ابلیس مصلحتی می‌دید، قطعاً آن را انجام می‌داد و اگر در بقای او فسادی پدید می‌آمد، هرگز باقی نمی‌ماند. حقیقت آن است که مرگ و حیات ابلیس در فساد افرادی که فاسد می‌شوند تأثیری ندارد.[۱] از این رو جهان به مقتضای عدل الهی، بهترین جهان ممکن است و هر آنچه به انسان می‌رسد اعم از شادی، اندوه، فقر، ثروت، مرض، صحت، حیات و مرگ صلاح اوست؛ زیرا خداوند به احوال بندگانش، آگاه‌تر از خود آنان است.[۲]

به این نظریه اعتراضاتی شده است. البته عده‌ای از غیرمعتزلیان نیز به همین مسائل اذعان داشتند و در لبّ مطلب با آنان موافق بودند؛ اما دسته‌ای نیز به شیوهٔ بیان آنان، یعنی کاربرد عباراتی نظیر «باید» یا «بر خدا واجب است» و ... اعتراض داشتند و می‌گفتند، اگر معتزلیان در تعبیر خود دربارهٔ نظریهٔ «صلاح و اصلح» می‌گفتند، این نظام یا قانونی است که خداوند قصد ایجاد آن را داشته است یا تعابیری از این قبیل، به ادب نزدیک‌تر بود. با این حال این اعتراض، در حد اختلاف در تعبیر محدود می‌شود.[۳]

اعتراض اصلی بر این اعتقاد از سوی افرادی مطرح شد که معتقد بودند، افعال الهی برای رسیدن به غایت خاصی انجام نمی‌شود. به سخن دیگر، این افراد اعتقاد داشتند، آنچه خداوند را به انجام فعلی وا می‌دارد، غایت و هدف آن فعل نیست.[۴]

معتزلیان فقط توانستند، به پاره‌ای از سؤالاتی که دربارهٔ وجود شرور، شهوت، ابلیس و موارد سؤال‌برانگیز دیگر مطرح شد، پاسخ دهند و از پاسخگویی به بسیاری از آن اعتراضات عاجز بودند. البته در این موارد نیز می‌گفتند، عدم توان ما در پاسخگویی به این پرسشها هیچ خدشه‌ای به اصل نظریهٔ ما وارد نمی‌کند و ما بر

---

۱. *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۱۲، ص ۲۳۳.

۲. *فی علم کلام*، ص ۱۴۸.

۳. *همان‌جا*.

۴. *همان‌جا*.

اهداف الهی احاطه نداریم. همچنین عقل و خرد چنان گستردگی و وسعتی ندارد که هر دلیل و هدفی را دریابیم.[۱]

حسن و قبح عقلی

معتزلیان ابتدا مسئله عادل و حکیم بودن خداوند را بیان کردند. سپس غایتمندی افعال خداوند را تبیین و نظامِ عادلانه‌ای را که در افعالش به کار می‌گیرد تا به این غایت برسد، پیگیری کردند. پس کاملاً طبیعی بود که مسئلهٔ حسن و قبح اعمال را مطرح کنند. به نظر آنان حسن و قبح موجود در اعمال، ذاتی هستند. به طور مثال در دروغ، قبح ذاتی و در صدق، حسن ذاتی وجود دارد. از این رو در مورد خداوند، دروغ را جایز نمی‌دانند. چون دروغ قبح ذاتی دارد و بر این باورند که خداوند با صدق و راستی سخن می‌گوید؛ زیرا صدق دارای حسن ذاتی است.[۲]

بنابراین همهٔ اعمالِ حسن، نظیر عدل، صدق، شجاعت و کرم در وجود خودشان دارای ساختاری هستند که آنها را حسن کرده است و ما را بر آن داشته تا آنها را به محض مشاهده، حسن بنامیم و همهٔ اعمال قبیح نظیر ظلم، دروغ، جبن و بخل، در نهاد خودشان دارای صفتی هستند که آنها را قبیح کرده است و ما را بر آن داشته تا آنها را قبیح بدانیم.[۳]

شریعت نیز در امر و نهیهای خود، از حسن و قبح ذاتیِ نهفته در اعمال پیروی می‌کند. به‌عنوان مثال، امر شریعت به حفظ اموال و جانها، به سبب حسن موجود در این کارهاست و نیز، نهی شریعت از قتل و دزدی، به سبب قبح موجود در آنهاست و از این رو کاملاً محال است، جای این امر و نهی عوض شود؛ زیرا شریعت در صدور این امر و نهی مستقل نیست و تابع حسن و قبح ذاتی این اعمال است.[۴]

---

۱. *همان*، ص ۴۶ـ۴۷.
۲. *ضحی الاسلام*، ص ۴۷.
۳. *همان‌جا*.
۴. *همان*، ص ۴۷ـ۴۸.

افزون بر این، عقل به دلیل درکی که از حسن ذاتی پاره‌ای اشیا دارد، آنها را حَسَن می‌داند و نیز به دلیل دریافتی که از قبح ذاتیِ پاره‌ای امور دارد، آنها را قبیح می‌شمارد. از این رو، شرع در تحسین و تقبیح این امور عقلی، نقش گزارشگر دارد، نه طراح و برنامه‌ریز. خرد نیز در این امور فقط دریافت‌کننده است، نه ایجادکننده. آنچه در این مسئله اتفاق می‌افتد، این است که خرد، گاهی بداهتاً حسن و قبح اعمال را درک می‌کند و در این امر تأمل و درنگ نمی‌کند؛ مانند حسن نجات غریق، حسن صدق مفید (در مقابل صدق مضر) و قبح کفران نعمت. گاهی هم پس از تأمل، حسن و قبح عمل را درک می‌کند.

اینک مهم‌ترین دلایل معتزلیان را در مورد حسن و قبح عقلی بیان می‌کنیم:

۱. مردم پیش از وجود شریعتها، به داوری عقل تن می‌دادند؛ بر اساس عقل با هم مجادله می‌کردند و در نهایت یکی از طرفین دعوا، بر اساس دلالت عقل شکست می‌خورد و در این امور تنها به حسن و قبحِ ذاتیِ موجود در اشیا مراجعه می‌کردند. همچنین می‌دانیم که خردمندان پیش از وجود شریعتها، نجات غریق را حسن و ظلم و عدوان را قبیح می‌دانستند.

۲. اگر در اشیا حسن و قبح ذاتی نبود، سخنی برای رسولان وجود نداشت و نمی‌توانستند، خلق را دعوت کنند؛ زیرا آنان از مردم می‌خواستند که با عقل و خرد خود در اموری نظیر امکان ارسال پیامبران، معجزه و ... بنگرند. حال اگر این امور دارای حسن ذاتی نبودند و خرد بدون اتکا به شریعت نمی‌توانست آنها را درک کند، مردم می‌گفتند، بدون شرع نمی‌توانیم، در معجزات و نبوتِ شما تدبر کنیم و از سوی دیگر بدون فهم نبوت و معجزات شما، شرع نیز برپا نمی‌شد. بدین گونه دور و تسلسل لازم می‌آمد و سخنی برای گفتن نمی‌ماند.

۳. اگر اعمال دارای حسن و قبح ذاتی نبودند و این حسن و قبح، صرفاً از ثمرات شرع بود، فقیهان نمی‌توانستند، عقل خود را در اموری که نصی در مورد آنها وجود ندارد به کار گیرند.[1]

---

۱. همان، ص ۴۸ـ۴۹.

مسئلهٔ حسن و قبح عقلی و شرعی به این حد محدود نمی‌شود و ادلهٔ معتزلیان و دیدگاههای معترضان به این نظریه بسی بیشتر از این مطالبی است که بیان کردیم؛ اما به همین مقدار بسنده می‌شود. نکتهٔ مهم در مورد نظریهٔ حسن و قبح ذاتی، ارتباط آن با مسئلهٔ نقش خداوند در خلق اعمال انسانهاست. به همین دلیل مسئلهٔ حسن و قبح با یکی از مناقشه‌انگیزترین مسائل اندیشهٔ بشری، یعنی بحث جبر و اختیار یا آزادی ارادهٔ انسان ارتباط دارد. به‌ویژه آنگاه که با نظریه‌های دینی مقایسه می‌شود، این بحث نیز با یکی از بنیادی‌ترین اندیشه‌های کلامی معتزلیان، تحت عنوان «تولّد» ارتباط دارد که به علت گستردگی موضوع، از طرح آن خودداری می‌شود.

عاملی که معتزله را به این همه پافشاری بر مقولهٔ عدل واداشته، پیوندی است که این مسئله با مسئولیت و اختیار انسان دارد. آنان می‌گویند، اصل عدل الهی، مستلزم اختیار و مسئولیتِ انسان است و اساساً مسئولیت ما از اصل عدل الهی ناشی می‌شود و در صورت مسئول نبودن انسان هرگونه کیفر و پاداشی در آخرت، معنا و مفهومی نخواهد داشت. معتزله معتقدند که این اصل تنها از اعتقاد ما دربارهٔ عدل الهی ناشی نمی‌شود؛ بلکه با خود قرآن توافق کامل دارد. قرآن به صراحت بیان می‌کند هر نفسی، مسئول نتایج اعمال خود است. حاصل سخن اینکه همهٔ مسلمانان قبول دارند که خداوند آنان را بر انجام تکالیفی مکلّف کرده است؛ اما تصور تکلیف بدون اعتقاد به آزادی و مسئولیت، ممکن نیست.[1]

در باب خاستگاه اصلِ عدل و آزادی و اختیار، برخی بر این باورند که نخستین بار غیلان دمشقی، این اصل را از شخصی مسیحی در عراق که به اسلام گرویده بود، اخذ کرد؛ اما می‌دانیم که حسن بصری، استاد واصل بن عطا و بنیان‌گذار معتزله، بنده را آزاد و او را در افعال خود، اعم از خیر و شر، مختار مطلق می‌دانست. بنابه نظری، معتزله نیز اعتقاد به آزادی بنده و تمکّن او در خلق افعالش را از حسن بصری گرفته بودند و آن قدر در این راه مبارزه کردند تا به اهل عدل و توحید معروف شدند. این احتمال نیز وجود دارد که معتزله در دیدگاه مزبور از

۱. *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ص ۱۵۷ـ۱۵۸.

رواقیان متأثر شده باشند؛ زیرا رواقیان می‌گفتند، خدا عالم را به سوی غایت خیر سوق می‌دهد و هرچه از او صادر شود نکوست و این امر در نظام دقیقی که بر تمام مظاهر جهان سیطره دارد، هویداست.[۱]

اصل سوم: وَعْد و وَعید

وعد خبری است که متضمن رساندن نفع به دیگری یا دفع ضرر از او در آینده باشد. وعید هم خبری است که متضمن رساندن ضرر به دیگری یا از بین بردن نفع او در آینده باشد. آوردن قید آینده در هر دو مورد، الزامی است؛ زیرا اگر زمان رساندن نفع و ضرر به دیگری همان زمانی باشد که سخن گفته می‌شود، مسئلهٔ واعد بودن و متواعد بودن منتفی است.[۲]

در مسئلهٔ وعد و وعید، مهم این است که خداوند، افراد مطیع را به ثواب و عصیانگران را به عقاب وعده داده است. از سوی دیگر، خداوند آنچه را که وعده داده است، حتماً انجام می‌دهد و اصلاً تصور کذب یا خلف وعده در مورد او جایز نیست.[۳] این نظریه با آنکه، فرع مسئله عدل الهی است، در واقع از تعریف معتزلیان از ایمان ناشی می‌شود. ایمان از نظر آنان شامل معرفت قلبی، اقرار زبانی و عمل است. همچنین هر عملی اعم از فرض یا نفل، ایمان محسوب می‌شود و هرچه انسان به میزان خیرات خود بیفزاید، ایمانش نیز فزونی می‌گیرد و هرچه عصیان ورزد، ایمانش نیز کاهش می‌یابد.[۴]

پس از این تعریف که خالی از مناقشه نیز نیست، مسئلهٔ عدل الهی و ارتباط آن با وعد و وعید مطرح می‌شود؛ چون مقتضای عدل الهی این است که نیکان را پاداش و اشرار و بدان را کیفر دهد.[۵] چنان‌که دیده می‌شود، ظاهراً معتزلیان در تفسیر این

---

۱. ر.ک.: *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۱۲۲.

۲. *شرح الاصول الخمسه*، ص ۱۳۴ـ۱۳۵.

۳. *همان*، ص ۱۳۵ـ۱۳۶.

۴. *ضحی الاسلام*، ص ۶۲.

۵. *فی علم الکلام*، ص ۱۵۷.

اصول با سایر مسلمانان اختلافی ندارند؛ اما اگر مانند سایر اصول (توحید و عدل) تمامیِ لوازم و لواحق این اصل را نیز بررسی کنیم، متوجه می‌شویم که اعتقاد تام به این اصل، دست کم موجب نفی «شفاعت» می‌شود؛ چون شفاعت با اصل «وعید» منافات دارد، آنان همهٔ آیاتی را که ظاهر آنها بیانگر اصل شفاعت است، تأویل کردند و به آیاتی تمسک جستند که بیانگر نفی آن است.[۱] این است که معتزلیان در زمرهٔ فرقه‌هایی قرار می گیرند که شفاعت را قبول ندارند.[۲]

به‌علاوه وعد و وعید یکی از اصولِ بنیادین و زیربناییِ معتزلیان دربارهٔ قیامت و روز جزاست؛ زیرا با آنکه ممکن است پاره‌ای از وعد و وعیدهای حضرت الهی در این دنیا متحقق شود، سیمای کامل این برنامهٔ عادلانه و مبتنی بر حکمت خداوند، تنها در قیامت مشاهده خواهد شد. این است که برای بازشناسیِ بهتر این موضوع از دیدگاه معتزلیان، ناگزیر دیدگاه آنان دربارهٔ قیامت و روز جزا را به اجمال بررسی می کنیم.

طبق دیدگاهِ معتزلیان در قیامت برای موجودات، دوگونه است: یکی استحقاق و دیگری اعواض.

الف) استحقاق مکلفان[۳]

بر اساس نظر معتزلیان، انسان با اطاعت و عبادت خود مستحق پاداش و با گناهی که انجام می‌دهد، سزاوار کیفر می‌شود. عفو گناهکاری که مرتکب کبیره شده و توبه‌ای خالص انجام نداده است درست نیست؛ زیرا این کار فریفتن مکلفان و تشویقِ ضمنیِ آنان به انجام افعال قبیح است؛ از این رو عقاب، ضروری است؛ چون موجب دور کردن مکلفان از انجام امور قبیح می‌شود.[۴] از سوی دیگر، عفو گناهان موجب برابر کردن و از میان برداشتنِ تفاوتهای میان فرد فرمانبردار و نافرمان می‌شود و این با

---

۱. *تاریخ المعتزله، فکرهم و اعتقادهم*، ص ۴۴.
۲. *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، ج ۴، ص ۱۱۱.
۳. برای توضیح بیشتر در این باره، ر.ک.: *شرح الاصول الخمسه*، ص ۶۱_۶۸۹.
۴. *فی علم الکلام*، ص ۱۵۷.

عدل الهی سازگاری ندارد.[۱] قرآن دربارهٔ استحقاق پاره‌ای از افرادی که مرتکب گناهان کبیره نظیر قتل عمد، پافشاری بر رباخواری و ... می‌شوند، می‌فرماید: «وَ مَن یَقتُلْ مُؤمناً متعمداً فَجَزاءُهُ جَهَنَّمُ خالداً فیها»[۲] «و هر کس مؤمنی را از روی عمد بکشد، جزای او دوزخ است که در آن جاودانه خواهد ماند».

«وَ أحَلَّ اللهُ البیعَ و حَرَّمَ الرِّبوا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهی فله ما سلف و أمره إلی الله و من عاد فأولئک أصحاب النار هم فیها خالدون»[۳] «حال آنکه خداوند بیع را حلال کرده و ربا را حرام شمرده است. پس هر آن کس که از جانب پروردگارش پندی به او رسید، آنگاه [از کردهٔ خویش] باز آمد، آنچه گذشت، او راست و کارش واگذار به خداوند است و هر آن کس که [به ربا] بازگردد، اینان دوزخی‌اند. آنان در آن جاودانه‌اند».

این است که «شفاعت» مانع جاودانگی در آتش جهنم نمی‌شود. همچنان‌که پس از مرگ نیز دعاوی اهل و عیال و طلب آمرزش دوستان به ارواح مردگان فایده‌ای نمی‌رساند.[۴] زیرا قرآن می‌فرماید: «و أنَّ لیسَ لِلإنسانِ إلاّ ما سعی»[۵] «و آنکه انسان جز آنچه کرده است، ندارد».

از این رو، تنها توبهٔ خالص از گناهان، انسان را رستگار می‌کند و اگر عفو گناهان درست باشد، قطعاً در مورد صغیره‌هاست و این امر در مورد گناهان کبیره درست نیست، مگر با توبه.[۶]

ب) اعواض

بر مبنای دیدگاه معتزلیان، اگر روز قیامت برای مکلفان، استحقاق است، برای

---

۱. *همان‌جا*.

۲. نساء، ۹۳.

۳. بقره، ۲۷۵.

۴. *فی علم الکلام*، ص ۱۵۷ـ۱۵۸.

۵. نجم، ۳۹.

۶. *فی علم الکلام*، ص ۱۵۸. برای توضیح بیشتر در این باره، رجوع کنید به: *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، ص ۱۵۳ـ۱۵۶.

کودکان و حیوانات، نوعی عوض است؛ زیرا مصائب و دردهایی که به کودکان می‌رسد، ناگزیر باید عوض و جبرانی داشته باشد. این است که خداوند در قیامت عقل آنان را کامل می‌کند و آنان را در بهشت به حلقه صالحان و نیکان متصل می‌گرداند.[۱] نکته جالب توجه در این اعتقاد آن است که قضیه، در مورد فرزندان مؤمنان و فرزندان کافران، تفاوتی ندارد؛ زیرا هر نوزادی بر اساس فطرت متولد می‌شود.[۲] افزون بر این، آنان هنوز به سن تکلیف نرسیده‌اند تا حساب و کتابی داشته باشند.[۳]

صرف نظر از اختلاف نظرهای معتزلیان در باب اعواض و کیفیت و میزان دوام آنها، نکتهٔ قابل ذکر در این باره، تسری امر عوض به حیوانات است. معتزلیان بر این باورند که عدل خداوند برای مکلفان و غیرمکلفان یکسان است. از این رو همچنان‌که مسئلهٔ عوض برای انسان قابل طرح است در مورد حیوانات نیز قابل تصور است. پس چون شرع، استفاده از حیوانات و ذبح [بعضی از] آنها را مباح شمرده است، ناگزیر باید به آنها عوض بدهد.[۴]

ولی معتزلیان نوع عوضی را که خداوند به حیوانات می‌دهد مشخص نکرده و فقط گفته‌اند، عوضی که خداوند به حیوانات می‌دهد، برای حیوان بسیار مفید و سودمند است و اگر حیوان این مطلب را بداند و از عوضی که خداوند به او می‌دهد آگاه باشد، بارها آرزوی ذبح می‌کند.[۵]

آنچه گذشت نمایی اجمالی از دیدگاه معتزلیان در باب وعد و وعید و پرتوی از نظرگاه آنان دربارهٔ عدل الهی بود. بر اساس اندیشهٔ عدل در اعتقاد معتزلیان می‌توان مسائل فراوانی مطرح کرد و بابهای متعددی برای بحث گشود؛ به طوری که افزون بر مسائل مربوط به قیامت و معاد یا وعد و وعید می‌توان به مسائل متعدد

---

۱. *فی علم الکلام*، ص ۱۵۹.

۲. بخشی از یک حدیث مشهور پیامبر.

۳. *همان*.

۴. *همان*.

۵. *همان*.

دیگری که در همین دنیا رخ می‌دهند، اشاره کرد؛ زیرا دربارهٔ مسئله عدل الهی پرسشهای مکرر و پاسخهای گوناگونی مطرح می‌شوند و این گونه نیست که چنین پرسشهایی یک بار برای همیشه مطرح و سپس پروندهٔ آنها مختومه اعلام شود؛ زیرا ذهن جویا و نوطلب انسان از یک سو و نفس شکاک و تردیدگرا از سوی دیگر، آتش پرسش را در روحهای بیدار همواره مشتعل نگه می‌دارند. اجمال و اختصار لازم برای این نوشتار، ما را از آن باز می‌دارد که در این وادی پهناور بیشتر فرو رویم.

اصل چهارم: مَنزِلَة بین المنزلتین

اصل این مسئله در زبان و ادبیات برای شیئی به کار می‌رود که میان دو شیء قرار گرفته و به هر دو طرف گرایش دارد؛[1] اما در اصطلاح متکلمان، عبارت از علم به این حقیقت است که مرتکب کبیره، از میان دو اسم دارای یک اسم و از میان دو حکم دارای یک حکم است. این مسئله در میان مردم به «الأسما و الأحکام» ملقب است.[2]

معتزلیان مانند دیگر متکلمان و فقیهان اسلامی، گناه را به کبیره و صغیره تقسیم می کنند. ارتکاب گناهان صغیره، اگر تکرار نشود، موجب طرد از جامعهٔ مسلمانان نمی‌شود؛[3] اما کشاکش اصلی در مورد کسی است که مرتکب گناه کبیره می‌شود. به عقیدهٔ خوارج، مرتکب کبیره، کافر است؛ اما مرجئه بر این باورند که چنین شخصی مؤمن است و بنا به اعتقاد حسن بصری، این فرد نه مؤمن است و نه کافر، بلکه منافق است. عَمرو بن عبید، از یاران بصری نیز بر این باور است؛ اما واصل بن عطا، اعتقاد دارد که مرتکب کبیره نه مؤمن است، نه کافر و نه منافق؛ بلکه فاسق است. در این باره مناظره‌ای نیز بین واصل بن عطا و عَمرو بن عبید درگرفت و در

---

۱. شرح *الاصول الخمسه*، ص ۱۳۷.

۲. یعنی مرتکب کبیره چه نامی دارد و چه حکمی بر او جاری می‌شود.

۳. *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۱۵۹.

پایان، عَمرو حلقهٔ درس را ترک کرد و به زمرهٔ همفکران واصل پیوست.[۱]

لازم به ذکر است که این مسئله، شرعی است و عقل در آن هیچ دخالتی ندارد؛ زیرا اصل این مسئله، بحث دربارهٔ مقادیر ثواب و عقاب است و این امر، با عقل دانسته نمی‌شود. آنچه عقلاً دانسته می‌شود، این است که اگر ثواب بیشتر از عقاب باشد، عقاب «تکفیر» می‌شود و اگر از آن کمتر باشد، ثواب، «احباط» می‌شود.[۲] خلاصهٔ کلام اینکه در این باره جایی برای چون و چرای عقلی وجود ندارد.[۳]

لب مطلب هم این است که مکلف از دو حال خارج نیست: یا اهل ثواب است یا اهل عقاب. اگر اهل ثواب باشد یا اهل ثواب عظیم است یا نیست. اگر مستحق ثواب عظیم باشد، از دو حال خارج نیست: یا بشر است یا غیر بشر. اگر غیر بشر باشد، مَلَک، مقرب و ... نامیده می‌شود و اگر مستحق ثواب عظیم نباشد، مؤمن، برّ، تقی، صالح و ... نامیده می‌شود. کفر نیز درجات مختلفی دارد: ممکن است از نوع یهودگرایی، مجوسی گرایی، نصرانی گرایی و ... باشد؛ ولی اگر مستحق عقابی کمتر از این انواع باشد، فاسق، فاجر، ملعون و یا با القابی نظیر اینها نامیده می‌شود.

بنابراین مرتکب کبیره، مؤمن، کافر و منافق نامیده نمی‌شود؛ بلکه فاسق نامیده می‌شود و چون اسم چنین شخصی مانند سایر اسمها نیست، حکم او نیز مانند حکم آنها نیست؛ بلکه او میان آن دو اسم دارای اسم سومی است و میان آن دو حکم دارای حکم سومی است.[۴]

کسانی که در این باره اعتراض دارند، دو بحث را مطرح می کنند: یا می گویند چنین شخصی منافق است یا مانند خوارج می گویند، کافر است. منافق بودن مرتکب کبیره درست نیست؛ زیرا نفاق اسم کسی است که کفر را در باطن

---

۱. *شرح الاصول الخمسه*، ص ۱۳۷ـ۱۳۸.

۲. *همان‌جا*.

۳. همان، ص ۱۳۹.

۴. *همان‌جا*.

نگه می‌دارد و در ظاهر، چنین می‌نماید که مسلمان است؛ ولی مرتکب کبیره، چنین وضعیتی ندارد.

در مورد کافر بودن او نیز باید گفت، آیا منظور این است که حکم چنین شخصی، حکم کفار است و هدف از این حکم این است که چنین شخصی با مسلمانان ازدواج نکند و در گورستان مسلمانان دفن نشود یا منظور این است که چنین شخصی کافر است، حتی اگر با مسلمانان ازدواج کند یا در گورستان آنها دفن شود. اگر منظور حکم نخست باشد، کل مسئله ساقط است؛ زیرا با روشنی می‌دانیم که در دین اسلام این احکام در مورد مرتکب گناه کبیره اجرا نمی‌شود و این شخص در مسائلی مانند نکاح، میراث و دفن مانند مسلمانان است. اگر منظور حکم دوم است، آن هم صحیح نیست؛ زیرا کفر در شرع نام کسی است که از این موارد منع می‌شود. اکنون پرسش این است که چگونه اطلاق نام کافر بر کسی که مستحق احکام کفر نیست، درست است؟[1]

شیوهٔ دیگر برخورد با مرتکب کبیره این است که مانند مرجئه گفته شود، او مؤمن است. در پاسخ به کسانی که این دیدگاه را مطرح می‌کنند نیز باید گفت که آیا منظور این است که حکم مرتکب کبیره مانند مؤمنی است که خداوند را مدح می‌کند و او را بزرگ می‌دارد و مؤمنان نیز او را تکریم می‌کنند یا منظور این است که فقط مؤمن نامیده می‌شود؟ اگر منظور حکم اول باشد، درست نیست؛ زیرا این امر مخالف اجماع مصرح است؛ برای آنکه می‌دانیم صحابه مرتکب کبیره را تکریم نمی‌کردند و با او دوستی نداشتند. اگر منظور حکم دوم است، آن هم درست نیست؛ زیرا مؤمن از لحاظ شرعی، اسم فردی است که مستحق این تکریم است. از این رو باید پرسید که چگونه این نام را در مورد کسی که استحقاق آن را ندارد به کار می‌برید؟[2]

خیاط معتزلی در باب منزلة بین المنزلتین بحث مبسوط و نسبتاً شیرینی دارد.

---

۱. *همان*، ص ۱۴۰.

۲. *همان*، ص ۱۴۰ـ۱۴۱ (با اندکی تلخیص).

در این بحث ابن راوندی معتزله را به سبب اعتقاد به این اصل، عامل خرق اجماع امت دانسته است؛ اما خیاط با دلیل عقلی و نقلی اثبات کرده که خرق اجماعی در کار نیست و معتزله در چهارچوب کتاب و سنت عمل کرده‌اند.[۱]

چنان‌که پیداست، این مسئله رابطهٔ تنگاتنگی با اصل وعد و وعید دارد و حتی بسیاری از محققان معاصر به دلیل ارتباط نزدیک این دو موضوع با هم، آنها را در موضع واحدی مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. به هر تقدیر آنچه در این باره گفته شد، متأثر از اصول مهم و مؤثری نظیر توحید و عدل است.

چنان‌که قبلاً نیز در بحث سرآغاز اعتزال و بیان اصول و مبانی معتزلیان گفته شد، افت و خیزهای سیاسی و دسته‌بندیهای نظامیِ موجود در زمان بنیان‌گذاری اولیه مکتب اعتزال از یک سو، و عدم وجود رأی صریح و روشن عالمانِ نامدارِ زمانه دربارهٔ این پرسش مهم که «مرتکب کبیره چه اسم و حکمی دارد» از سوی دیگر موجب پدید آمدن آراء و اندیشه‌های نه چندان جامع و مانع شد. این اندیشه‌ها به جای حل معمای موجود، به گنگی و ابهام آن، بیش از پیش دامن زد و جامعهٔ فکری و فرهنگی اسلامی و به‌ویژه شهرهای مهمی نظیر بصره و بغدادِ آن زمان را، به مراکز آشوب و تشتت فکری تبدیل کرد.

حسن بصری اعتقاد داشت که مرتکب کبیره منافق است و رأی وی در افواه و اذهان وجود داشت؛ اما هرگز نمی‌توانست، به‌عنوان نظر نهایی در این باب پذیرفته شود و به مثابهٔ اجماع، مقبول همگان گردد. البته به نظر می‌آید، حسن نیز آگاهانه چنین موضعی گرفته باشد؛ زیرا به نیکی می‌دانسته که اگر به جای منافق، لازمهٔ استفاده از اسمهایی نظیر کافر، فاسق، فاجر، ملعون و ... استفاده شود، ملتزم شدن به احکام این اسمهاست و این امر به‌ویژه اگر در مورد صحابیان و تابعان و مسائل مربوط به آنان مطرح شود، آثار جبران‌ناپذیری در جامعهٔ اسلامی به دنبال دارد.

پاسخگویی واصل بن عطا به پرسش مطرح شده در مجلس درس و وعظ حسن بصری، پیشدستی سادهٔ شاگرد بر استاد نبود؛ بلکه بر هم زدنِ اسطورهٔ تقدیس

---

۱. ر.ک.: *الانتصار*، ص ۱۶۴ـ۱۶۸.

افراد و جماعتهایی بود که به نظر بسیاری از مردمان عامی و عالم، دچار کبیره شده بودند. در آن اوضاع و احوال مسئلهٔ ایمان و حدود و ثغور آن، تازه مطرح می‌شد و هر کس به طریقی می کوشید چهارچوب خاصی برای آن، تدوین و طراحی کند. اما رأی هیچ کس با دیگری همخوانی نداشت و در بیشتر موارد، آراء و اندیشه‌های مطرح‌شده در این باره، یا افراطی بود یا تفریطی. رأی میانه و معتدلی هم که گفته شد، ضمن برانگیختنِ این دو مخالف افراطی و تفریطی، قدرت ارضای اندیشهٔ افراد را نداشت؛ چرا که مسئلهٔ کفر و ایمان و صدور حکم دربارهٔ مستحقین چنین اسمهایی، پای بسیاری از صحابیان پیامبر (ص) را نیز به میان می‌آورد و این چیزی بود که علاوه بر جرئت و جسارت علمی، مقبولیت، مشروعیت و صلاحیت خاصی را نیز می‌طلبید. افزون بر این، اعتقاد به اینکه صحابه از دیگران «بهتر» بودند، چنین امکانی را به حداقل می‌رساند و این امر مسئله را تا حد زیادی بغرنج می‌ساخت.

اصل پنجم: امر به معروف و نهی از منکر

آخرین اصل از اصول پنجگانهٔ معتزله، به حیات اجتماعی امت مربوط می‌شود. تحقق این اصل به اجرای اصل عدل و داشتن اختیار در رفتار اجتماعی وابسته است. در نظر معتزله، عدل به معنای دوری جستن از ظلم نیست؛ بلکه عدل، عملی جمعی است، برای ایجاد برابری و وفاق اجتماعی تا هر فردی بتواند، امکانات بالقوهٔ خود را فعلیت بخشد. بدین‌سان، اختیار و مسئولیت انسانی به کاربرد قوای فردی محدود نمی‌شود؛ بلکه به قوای مجموعهٔ امت بسط می‌یابد. مکتب معتزله در این اصل عدل و اختیار را مبنای عمل اخلاقی و اجتماعی انسان قرار داد.[۱]

پیش از پرداختن به مسائل دیگر لازم است، حقیقت امر به معروف و نهی از منکر تبیین شود. هر فرمانی که ناظر بر برتریِ آمر باشد امر نامیده می‌شود و هر نهی‌ای نیز که ناظر بر برتریِ نهی کننده باشد، نهی نامیده می‌شود. معروف نیز هر فعلی است که فاعل بر حسن و نیکو بودن آن واقف است و منکر هر فعلی است که

۱. *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ص ۱۵۹.

فرد از قبح و بدی آن آگاهی دارد.[1]

پس از این مقدمات باید گفت که در وجوب امر به معروف و نهی از منکر، اختلافی نیست. اختلاف موجود در این است که وجوب مسئله امر به معروف و نهی از منکر از طریق عقل دانسته می‌شود یا از طریق سمع؟[2] دلیل وجوب امر به معروف و نهی از منکر از نظر سمعی، قرآن، سنت و اجماع است. قرآن می‌فرماید: «کُنْتُم خَیْر أمَّةٍ أخْرِجَتْ لِنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرْ».[3]

دیده می‌شود که خدای تعالی ما را به دلیل امر به معروف و نهی از منکر ستوده است و اگر این امر از امور حسن و واجب نبود، خداوند چنین نمی‌کرد.[4] در سنت نبوی نیز نمونه‌های بسیاری در این باره وجود دارد. افزون بر این، در مورد مسئله امر به معروف و نهی از منکر میان عالمان مسلمان اجماع و اتفاق نظر وجود دارد.[5] با این همه، در این مورد شرایطی لحاظ می‌شود که در زیر به طور خلاصه به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود.

اول: اثبات شود عملی که به آن امر می‌شود معروف و عملی که از آن نهی می‌شود، منکر است؛ زیرا در غیر این صورت احتمال اینکه امر به منکر و نهی از معروف صورت گیرد وجود دارد و البته چنین چیزی درست نیست. باید دانست که غلبهٔ ظن در این موضع، جای علم را نمی‌گیرد.

دوم: اثبات شود که منکر حاضر است. مانند اینکه وسایل و لوازم شراب‌خواری فراهم و امکانات لهو و لعب حاضر باشد. در اینجا ظن و گمان، جان علم را می‌گیرد.

سوم: معلوم شود که امر به معروف و نهی از منکر، به مضرتی بزرگ‌تر منتهی

---

۱. شرح *الاصول الخمسه*، ص ۱۴۱.

۲. *همان*، ص ۱۴۲.

۳. آل عمران، ۱۱۰.

۴. شرح *الاصول الخمسه*، ص ۱۴۱.

۵. *همان‌جا*.

نمی‌شود؛ چون اگر مسلم باشد یا احتمال قوی وجود داشته باشد که نهی از شراب‌خواری به قتل دسته‌ای از مسلمانان یا سوختن محله‌ای می‌انجامد، واجب نیست و چون واجب نیست، حَسَن هم نیست.

چهارم: اثبات شود یا احتمال قوی وجود داشته باشد که امر به معروف و نهی از منکر، به مال یا جان شخص فاعل آسیبی نمی‌رساند. این موقعیت برای همه یکسان نیست. بسته به نوع افراد تفاوت می‌کند.[1]

هدف امر به معروف اشاعهٔ معروف و هدف نهی از منکر، از بین بردن آن است. از این رو وقتی می‌توان با کار ساده‌ای به هدف رسید، انجام کار دشوار، درست نیست. این مسئله عقلاً و شرعاً فهمیده می‌شود. از لحاظ نقلی نیز قرآن (حجرات، ۹) در این باره می‌فرماید: «وَ إن طَائفَتَانِ مَن المُؤمنینَ اقْتَتَلُوا فأصْلحوُا بَیْنهُمَا فَإنْ بَغَتْ إحدَیْهُما عَلَی الأُخْرَی فَقَاتلُوا الَّتی تَبْغِی حَتَّی تَفیءَ إلَی أمْرِالله»[2] «و اگر دو گروه از مؤمنان جنگیدند، پس میان آنها آشتی برقرار کنید. باز اگر یکی از آنها بر دیگری تجاوز کرد، پس با آنکه تجاوز کرده بجنگید تا آنکه به فرمان خدا باز گردد».

پیداست که خداوند تعالی پیش از هر چیز، به اصلاح میانهٔ طرفین جنگ امر فرموده است و پس از آن مراحل بعدی را مشخص کرده و پس از آزمودن همهٔ راههای مسالمت‌آمیز به جنگ فرمان داده است.[3]

اصل امر به معروف و نهی از منکر یکی از اصولی است که همهٔ مسلمانان به آن اعتقاد دارند. چنان‌که قرآن کریم (آل عمران، ۱۰۴) می‌فرماید: «ولْتَکُنْ منْکُمْ اُمَّـة یَدْعُونَ الیَ الخَیْرِ وَ یَأمُرُونَ بِالْمَعْروفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ المُنْکَرِ وَ اولئکَ هُمُ المُفْلِحُونُ» «و باید از شما امتی باشد که به نیکی فرا خوانند و به کار شایسته فرمان دهند و از کار ناشایست باز دارند و اینان رستگارانند».

---

۱. همان، ص ۱۴۲ـ۱۴۳، با تلخیص.

۲. همان‌جا، با تلخیص.

۳. همان، ص ۱۴۴.

با این حال تا زمانی که دربارهٔ این اندیشه به صورت یکی از اصول و مبانی کلامی معتزلیان بحث نشد، در وجوب امر به معروف و نهی از منکر میان مسلمانان اختلاف نظر وجود داشت. به طوری که عده‌ای از آنان به امر و نهی قلبی و زبانی اکتفا می‌کردند؛ آن هم در صورت استطاعت و توانایی. از این رو این عده، در مسئلهٔ امر به معروف و نهی از منکر، استفاده از قدرت و به‌کارگیری امکانات نظامی را ناروا می‌دانستند. از جمله طرفداران این نظریه، سعد بن ابی‌وقاص، اسامه بن زید، ابن‌عمر و محمد بن مسلمه بودند و به همین دلیل در جنگهای علی بن ابیطالب و معاویه شرکت نکردند و حالت اعتزال و کناره‌گیری پیش گرفتند و بیشتر محدثان و در رأس آنان احمد بن حنبل نیز این رویه را برگزیدند.[1]

اما عده‌ای دیگر بر این باور بودند که به‌کارگیری سلاح برای امر به معروف و نهی از منکر، در صورتی که رفع منکر تنها با استفاده از زور امکان‌پذیر باشد، واجب است. اگر آرامش و زبان شیرین و کلام لَیِّن، هدف را محقق کند کافی است؛ در غیر این صورت باید از سلاح استفاده کرد. علی بن ابیطالب و یارانش، عایشه و همرزمانش، معاویه و سپاهیانش چنین رأی و نظری داشتند.[2]

معتزله و خوارج نیز چنین اعتقادی داشتند. آنان بر این باور بودند که امر به معروف و نهی از منکر باید از طریق قلب انجام شود. اگر این طریقه کفایت نکرد، باید از طریق زبان صورت بگیرد و اگر این روش نیز کافی نبود، باید با دست صورت گیرد و اگر روش دستی نیز کارآمد نبود، باید از شمشیر و سلاح استفاده کرد و در این باره به همان آیه سورهٔ حجرات استناد می‌نمودند. در حدیث نبوی نیز این مطلب به صراحت بیان شد. در یکی از این احادیث پیامبر (ص) فرموده است: «لتأمُرن بالمَعْروف و لتنهونَّ عَنِ المنکر أوْلیعمنکم الله بعذاب من عنده» «یا امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و یا خداوند با عذابی از جانب خودش شما را دربر می‌گیرد».

کتابهای کلامی درباره این اصل مانند چهار اصل قبلی به تفصیل سخن

---

۱. *ضحی الاسلام*، ص ۶۴.

۲. *همان*، ص ۶۴ـ۶۵.

نگفته‌اند. شاید علت اصلی این امر، ارتباط تنگاتنگ آن با سیاست و شیوهٔ برخورد مردم با حکومتها باشد.[1]

زمخشری، از علمای بزرگ معتزلی، در این باره سخنانی دارد که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود. او در تفسیر آیه «ولْتَكُنْ منكم أمَّة» می گوید: امر به معروف و نهی از منکر یکی از فرضهای کفایی است؛ زیرا تنها کسانی شایستهٔ انجام این امر هستند که قدرتِ شناختِ معروف و منکر را داشته باشند و نیز شیوهٔ اجرا و کیفیت انجام آن را بدانند؛ چون بعید نیست کسی که از این امور آگاهی ندارد، اگر امر به معروف و نهی از منکر کند، در جایی که آرامش لازم است، سختگیری کند و در جایی که سختگیری لازم است، آرامش به خرج دهد یا کسی را از منکر نهی کند که این کار موجب بیشتر شدن منهیات او می‌شود و یا در جایی از منکر نهی کند که فایده‌ای نداشته باشد.

امر به معروف تابع مأمور به است؛ اگر مسئلهٔ مورد امر واجب باشد، امر به معروف واجب و اگر مندوب باشد، امر به آن ندب می‌شود؛ اما در مورد منکر، نهی از آن کاملاً واجب است؛ زیرا ترک همهٔ منکرات به دلیل اتصاف آنها به قبح، واجب است.

شرط وجوب نیز این است که وقوع معصیت بر ظن نهی‌کننده از منکر، غالب شود؛ مثل اینکه ببیند فردی شراب‌خوار، با آماده کردنِ وسایلِ میخوارگی، قصد میخواری دارد. همچنین نباید این احتمال وجود داشته باشد که اگر نهی از منکر را انجام دهد، مضرت عظیمی به دنبال آن پدید می‌آید.[2] اینها از شرایط امر به معروف و نهی از منکر است که با وجودشان امر به معروف و نهی از منکر واجب و با عدم وجودشان این امور از عهده ساقط می‌شود.[3]

با توجه به شرایط امر به معروف روشن می‌شود که این اصل بر تک‌تک افراد

---

۱. همان، ص ۶۵.

۲. *الکشاف*، ج ۱، ص ۱۳۴؛ *شرح الاصول الخمسه*، ص ۱۴۲ـ۱۴۳.

۳. ر.ک.: *شرح الاصول الخمسه*، ص ۱۴۲.

امت واجب کفایی است؛ ولی معتزله غافل نیستند که بیشترین بخش این امور بر عهدهٔ زمامداران است و بدین جهت قاضی عبدالجبار در مسئله امر به معروف، بحثی مبسوط دربارهٔ پیشوایی و شرایط پیشوایان ارائه کرده است.[۱] اصل امر به معروف و نهی از منکر زمینه‌ای را برای معتزلیان فراهم آورد تا در حکومت و سیاست‌گذاریها نقشی فعال و در روزگارانی که زمانه با آنان سازگار بود، بر مردم سلطه داشته باشند.[۲] همین امر هم زمینهٔ تنفر مردم از آنان را فراهم آورد و کم‌کم موجب افول خورشید عمر آنان شد.

در پایان بحث اصول و مبانی کلامی معتزلیان باید گفت، به دلیل رعایت اجمال در این کتاب بسیاری از موارد لازم، بیان نشد. از آنجایی که دیدگاه تطبیقی بین اندیشه کلامی معتزلیان و اشعریان بنای ماست، مابقی بحث معتزلیان را به فصول و بخشهای بعدی موکول می‌کنیم. خاصه آنکه اشعری که بعداً به تفصیل از احوال، آثار و افکار وی بحث خواهد شد، از پرورش‌یافتگان مکتب کلامی اعتزال است.

---

۱. ر.ک.: *همان*، ص ۷۴۹ به بعد.

۲. *ضحی‌الاسلام*، ص ۶۶.

بخش پنجم

اشاعره و مکتب کلامی آنان

فصل اول: علل افول معتزله و شکل‌گیری مکتب اشعری

فصل دوم: احوال، آثار و افکار اشعری

فصل سوم: بنیادهای فکری اشعری

فصل چهارم: اشعریان پس از اشعری

فصل پنجم: بزرگان اشعری

فصل اول

علل افول معتزله و شکل‌گیری مکتب اشعری

به نظر می‌رسد بررسی اجمالی واپسین روزهای سیطرهٔ معتزلیان مقدمهٔ خوبی برای ورود به بحث شکل‌گیری عقاید کلامی اشعریان و دیدگاههای آنان باشد؛ خاصه آنکه پیدایشِ اشعریان، مانند معتزلیان، از بطن مکتبِ کلامیِ قبل از خود بوده است. همان‌طور که نخستین تابشهای خورشید معتزلیان اولیه از مجلس وعظ و درس حسن بصری سر زد، مکتب کلامی اشعریان نیز با حالتی شبیه این جدل محفلی سر برآورد و بنیان‌گذار آن از شاگردان و پیروان مکتب کلامی اعتزال بود.

آنچه در این جا مد نظر است، بررسی اجمالی عللِ افولِ معتزلیان و برآمدن اشعریان است. بی‌گمان بدون کاوش دربارهٔ بنیادهای اعتقادی معتزلیان، این امر میسر نیست؛ چون ممکن است عوامل زوال و فروپاشی یک مکتب، به طور عام، امری خارجی و بیرون از آن باشد؛ اما این تنها یک بخش از علت تامهٔ سقوط است و بخشی مهم از آن به درون و ذات آن مکتب و به‌عبارت بهتر به مبانیِ اعتقادیِ آن مکتب با لوازمِ اجتناب‌ناپذیرِ باورهای آن باز می‌گردد. شیوهٔ سلوکِ سیاسی، نحوهٔ تبیینِ نظام اعتقادات، فراهم نیامدن بستری مناسب برای رشد و بالندگی آن عقاید یا از میان رفتن آن فضا، نبودِ مفسران زبده و نوآفرین برای نظام اعتقادات قدمای مذهب، در افتادن به ورطهٔ تقلید و تحشیه و ... از عوامل یا زمینه‌های افول یک مکتب هستند. در بررسی علل زوال و فروپاشیِ معتزلیان معلوم می‌شود که همهٔ این امور به نحوی دخالت داشتند و زمینهٔ فرو کاستن از میزان مشروعیتِ آنان را فراهم آوردند.

یک پژوهشگر ژرف‌اندیش می‌تواند با وجود اختلاف موضوعات، ربط فکری منظمی برای اصول پنجگانه معتزلیان که نماد یک نظام کامل عقلی برای عقاید دینی است، بیابد. خدا، رابطهٔ خدا با جهان و انسان، موضعِ انسان در برابر خدا و جهان، تکالیف فکری و عملی آنان، آینده بشر و قیامت مباحث مورد نظر آنان، بود و چنان‌که گفته شد، می‌توان میان آنها پیوند فکری محکمی یافت و البته، نظام‌مندی و انسجام، شرط اساسی تفکر هر مکتب اصیل و عمیق است.[1] آنان دربارهٔ مسائل مورد اختلاف اظهار نظر و حتی با دیگر قرائتها اختلاف پیدا کردند و این امر از جمله لوازمِ اجتهاد است و در هر اجتهادی امکان خطا وجود دارد. چه بسا آنان در پاره‌ای موارد به الفاظ و عبارات قرآن، پایبندی کاملی نداشتند درست برخلاف ظاهریه از این رو به تأویل روی آوردند؛ ولی بدون شک به روح اسلام اعتقاد داشتند.[2]

آنها با منش عقلی و خردگرایانه گام برداشتند و کوشیدند خرد را در همهٔ امور حَکَم سازند و عملاً چنین امری هم صادر شد. افرادی نیز که حتی نمی‌دانند، معتزلیان چه اندیشه‌ای داشتند، کافی است، بدانند آنها چگونه می‌اندیشیدند تا به لوازم فکری، نتایج منطقی و پیامدهای حتمی و گریزناپذیر تفکر مکتبِ آنان پی ببرند. مانند اینکه آنان از فرط خردگرایی، همهٔ امور دینی را به صورتِ قضایای عقلی و منطقی درآورده بودند. این امر در منطق و فلسفه کاری بس زیبا و نیکوست؛ اما در امر دین نادرست و ناکافی است؛ زیرا قواعد دینی بسی گسترده‌تر از قواعد علمِ منطق و فلسفه است و افزون بر نیاز به ذهنی کاوشگر، طالبِ قلبی زنده، روحی آگاه و عملی بصیرانه است و نمی‌توان با تمسک به خرد و قضایای آن، راه دل، عاطفه و احساس را نیز هموار کرد. از سوی دیگر، در پیش گرفتنِ روشِ عقلانی برای فهم مسائل ماورایی، فرد را وا می‌دارد تا به تصدیق سلبی و ایجابیِ قضایا و اموری بپردازد که در مورد آنها هیچ تصوری ندارد.

دین مانند مسائل ریاضی و نظریات هندسی نیست که خرد بتواند مشکلات آن را حل کند. دین طالب احساس، عمل، کردار و حرارت ایمانی است که فرد را

---

۱. *فی علم الکلام*، ص ۱۶۸.

۲. همان، ص ۱۶۸ـ۱۶۹، با تلخیص.

به تقوا برانگیزد، اما نظام فکری معتزلیان که تقریباً متکلمان بعد نیز از آن پیروی کردند، صرفاً به حوزهٔ اندیشه پایبند بود و قلمرو بسیار کوچکی را برای روح و معنا در نظر گرفته بود و در ارزش‌گذاری خرد افراط و در بها دادن به احساس و عاطفه کوتاهی ورزیده بود.

در میان اصول پنجگانه معتزلیان، چهار اصل نخست تقریباً هیچ انگیزه‌ای برای عمل پدید نمی‌آورند و فقط اصل پنجم آنهاست که فرد را به عمل وا می‌دارد. همین اصل پنجم نیز به جای اینکه فرد را متوجه درون خویش سازد، نوعی اشراف بر عمل دیگران را تشویق می‌کند و همهٔ افراد و جوامع را دربر می‌گیرد.[۱]

اینجاست که به نوع رابطهٔ معتزلیان با حکومت و حضور آنان در دربار خلفا پی می‌بریم. آنان مصرانه برای فراگیر کردنِ نظام اعتقاداتِ خود تلاش می‌کردند. به‌علاوه برای در امان ماندن از جور مخالفان و نیز برای فراهم کردن بهترین بسترِ ممکن برای تبلیغ اصولِ اعتقادیِ خود، راه دربار خلفا را در پیش گرفتند و از این راه هم زمینهٔ اوجگیریِ مکتبِ کلامیِ معتزلیان و هم زمینه افول آنان فراهم آمد. این امر هم نوعی پوشش حفاظتی برای آنان بود و زمینه‌ای را فراهم می‌ساخت که عقاید کلامیِ معتزلیان همگانی شود و به جای رویکردی در کنار سایر دیدگاهها به صورت عقیدهٔ رسمی حکومت درآید و هم آنان را یاری می‌داد که اصل پنجم خود را به صورتی نظام‌مندتر عملی کنند و از اینکه هر فردی شخصاً به امر به معروف و نهی از منکر بپردازد و از این راه موجب پدید آمدن هرج و مرج و بی‌نظمی شود جلوگیری کنند.

معتزلیان در اواخر دوران اموی ظهور کردند و چون در آن موقع امویان سرگرم کار خلافت بودند، مانع تبلیغات آنان نشدند. وقتی عباسیان نیز به حکومت رسیدند، برایِ تبیین عقلانی اسلام و دفاع در برابرِ آراء و اندیشه‌های بیگانگان، چاره‌ای جز حمایت از معتزلیان ندیدند و این مسئله در زمان مأمون به اوج خود رسید. او خودرا حامیِ معتزلیان اعلام کرد. معتزلیان را مقربِ دستگاه خلافت خود

---

۱. همان‌جا.

ساخت و پستهای حساسی را به آنان واگذار کرد.

ائتلافِ معتزلیان با دستگاه خلافت به همین صورت ادامه یافت و به دلیل اینکه آنها به مسئله خلق قرآن اعتقاد داشتند و می‌خواستند مردم و حتی فقیهان و محدثان را به قبول این اصل وادارند، کار به خشونت و زور هم کشیده شد و چنان‌که در تاریخ آمده است، این مسئله نتیجهٔ معکوس داشت؛ زیرا عده‌ای از ترس، مجبور به پذیرفتنِ عقیدهٔ معتزلیان شدند؛ اما بسیاری در برابر آن ایستادگی نمودند. جنگ فرسایندهٔ معتزلیان با مخالفان خود در مورد خلق قرآن در سراسرِ دورانِ خلافت معتصم و واثق ادامه داشت تا اینکه در دوران متوکل عباسی به پایان رسید.

اما اشتباه بزرگ معتزلیان این بود که در اجرای امور مربوط به امر به معروف و نهی از منکر به کمک حکومت، میان امور قطعی (نظیر قتل، سرقت و ...) و امور اختلافی (مانند صفت خدا، عدل، خلق قرآن و ...) تفاوت قائل نشدند. در حالی که باید ضمن در نظر داشتن تفاوت این دو امر، زمینه‌ای را فراهم می‌کردند که مسائل مورد اختلاف به مناظرات عقلی و گفتگوهای روشمند واگذار شود تا شاید در مباحث متعدد به بهترین نتیجهٔ ممکن برسند؛ ولی آنان این کار را نکردند و ضمن اولویت دادن به اصول و امور مورد اختلاف، کوشیدند به یاری حکومت و به زور شمشیر، محاکمه و ... این اصول را بر همگان تحمیل کنند و به این صورت سراسرِ امپراتوریِ اسلامی را به دادگاه تفتیش عقاید تبدیل کردند.

بدین‌ترتیب، کم‌کم زمینهٔ افولِ معتزلیان فراهم آمد. از یک سو مرگ خلفای طرفدارِ اصولِ کلامیِ اعتزال و از سویِ دیگر روی کار آمدنِ خلفایی که با اصول اعتزال، یا میانهٔ خوبی نداشتند یا از اوجگیری نفوذ و قدرتِ سیاسیِ معتزلیان هول و هراس داشتند، زمینهٔ فرو کاستنِ از قدرت و اعتبار سیاسیِ آنان را فراهم آورد. تنفر مردم از آنان، مخالفت سرسختانهٔ آنان با فقیهان و محدثان، پدید آمدنِ افراد منحرف، نظیر ابن‌راوندی، در میان آنان و بهره‌گیری این افراد منحرف از اصولِ آنان در تبیینِ عقاید خود و از همه مهم‌تر، تقسیم شدن معتزلیان به گروههای متعدد، زمینهٔ افول و سقوط آنان را فراهم کرد و کم‌کم زمینه شکل‌گیری مکتبِ کلامی اشعریان را هموار ساخت و به دوران اوج و سیطرهٔ فکری، سیاسی و اجتماعیِ معتزلیان پایان داد.

فصل دوم

احوال، آثار و افکار اشعری

چنان که گفته شد سرآغاز این مکتب نیز، غیر از بسترهای سیاسی، فرهنگی و ... مناظره و بحث و جدل پیرامون یک موضوع بود. یعنی درست همان اتفاقی که دربارهٔ اعتزال واصل بن عطا از حلقهٔ وعظ و درس حسن بصری رخ داد. اگر این دو حادثه را درست بدانیم، باید پیدایشِ دو مکتبِ بزرگِ کلامی را به دو مناظره، مجلس یا جدل منسوب کنیم. در اینجا هم ظاهراً یکی از مشخصه‌های بارزِ توانایی علمی در آن زمان، میزان قدرتِ اقناعِ مخالفان در مجالس بحث و مناظره بوده است.

با این توصیف، چنان می‌نماید که مکتبِ کلامیِ اشعری، ادامه یا تکمیل کنندهٔ مکتب معتزلیان است و این رویکرد، مورد توجه و استناد دسته‌ای از محققان قرار گرفته است.[1] این محققان اعتقاد دارند که مشربِ کلامی او همان افکار و عقاید اعتزالی است؛ ولی آنها را در پاره‌ای موارد تعدیل ساخته و توانسته با این کار بسیاری از مردم را از مکتب اعتزال دور کند و به مذهب خود درآورد!

اکنون پیش از بحث و بررسی نظرگاههای کلامی اشعری و اشعریان و بحث دربارهٔ میزان اصالت و تقلیدی بودن بنیاد فکری آنان، بهتر است، احوال و آثار اشعری را به صورت اجمالی بررسی کنیم و از این طریق زمینه ورود به قلمرو اندیشه‌های او را فراهم آوریم.

---

۱. *ظهرالاسلام*، ج ۴، ص ۶۵.

سیری گذرا در زندگانی ابوالحسن اشعری

ابوالحسن، علی بن اسماعیل بن اسحاق بن سالم بن اسماعیل بن عبدالله بن موسی بن ابی بردة بن ابی‌موسی اشعری، مردی است که نام او با نام و نشان علم کلام درآمیخته است. واصل بن عطا، به‌عنوان بنیان‌گذارِ نظامِ کلامی و اشعری به‌عنوان یکی از بنیان‌گذارانِ علم کلام در دوران نضج و تکامل آن شناخته می‌شوند؛ به طوری که بدون بیانِ رویکردهای کلامی او، علم کلام اسلامی ناتمام می‌ماند؛ زیرا اندیشهٔ او تأثیری عمیق بر مباحث کلامی بر جای گذاشت و عده پیروان فرهیخته‌ای که راه او را دنبال کردند، در ساحت اندیشه و فرهنگ چنان زیاد بود که بسیاری از اندیشه‌ها، آثار، تألیفات و شاهکارهای هنری، ادبی و ... را تحت تأثیر خود قرار دادند.

پدر او اسماعیل بن اسحاق، از اهل سنت و جماعت و محدث (پیرو اهل حدیث) بود و هنگام درگذشت خود، در مورد ابوالحسن، به زکریا بن یحیی ساجی، که امام فقه و حدیث و پیرو مذهب شافعی بود، سفارش کرد. این استاد تألیفاتی نیز دارد که از آن میان می‌توان به کتاب *اختلاف الفقهاء* اشاره کرد. ابوالحسن اشعری از این فرد احادیثی روایت کرده است.[1]

میان نیاکان او، ابوموسی اشعری، از همه مشهورتر است. او در سال هفتم هجری، هنگام غزوهٔ خیبر به حضرت پیامبر پیوست و از یاران آن حضرت شد و در سال هشتم هجری، در غزوهٔ حنین شرکت کرد. در سال دهم هجری نیز، پیامبر او را به همراه معاذبن جبل برای نشر اسلام به یمن فرستاد. در دوران خلیفهٔ اول، ابوبکر بن ابی قحافه، در همین سمت باقی ماند. عمر بن خطاب نیز او را والی بصره نمود. در سال ۲۲ هجری به تقاضای مردم کوفه، والی آنان شد؛ تا اینکه داستان مشهور حَکمیت او میان علی بن ابیطالب و معاویة بن ابی سفیان پدید آمد.[2]

پسر او ابوبردة عامر بن ابی موسی اشعری، از نخستین قاضیان کوفه است و

---

۱. *تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الأشعری*، ص ۳۵.

۲. *فرق الاسلامیین*، ص ۴۸۸ـ۴۸۹.

مطلب چندانی دربارهٔ او نمی‌دانیم. پسر او، بلال بن ابی‌بردة، نیز قاضی بصره بوده است. ابوالحسن نیز از این خاندان است. چنان‌که خطیب بغدادی، از دسته‌ای از بصریان روایت کرده، ابوالحسن در سال ۲۶۰ هجری متولد شده است[۱] و این تنها تاریخ موجود دربارهٔ ولادت ابوالحسن است.[۲] همهٔ منابع تاریخی اتفاق دارند که او در بصره متولد شده است[۳] و پس از آن ساکن بغداد شده و تا زمان مرگ در آنجا مانده است.[۴]

در مورد تحصیلات او مطلب زیادی در دست نیست؛ جز آنکه او معتزلی بوده و ناگزیر باید از معتزلیان بصره و در رأس آنان، ابوعلی جبایی، درس گرفته باشد. او شاگرد جبایی بوده، از او درس گرفته و چهل سال از او دور نشده است.[۵]

بندار بن حسین، خادم ابوالحسن در بصره، در مورد وضعیت معیشتی او گفته است، ابوالحسن از محصولات مزرعه‌ای استفاده می کرد که جد او، بلال بن ابی‌بردة بن ابی‌موسی اشعری برای نوادگانش وقف کرده بود. هزینهٔ زندگی ابوالحسن به روایت آن خادم، سالانه هفده درهم بود.[۶]

یکی دیگر از خدمتکاران او در بصره احمد بن علی الفقیه نام داشت. پسر او، ابوعمران موسی بن احمد بن علی الفقیه، از او روایت می کند که چند سال در بصره به امام ابوالحسن اشعری خدمت کردم و در بغداد نیز تا پایان عمر وی در خدمتش بودم. در این مدت پارساتر از او ندیدم. هیچ پیری را ندیدم که در مورد امور دنیوی از او باحیاتر و در مورد امور اخروی از او پرکارتر باشد.[۷]

---

۱. *تاریخ بغداد*، ج ۱۱، ص ۳۴۷.
۲. *فرق الاسلامیین*، ص ۴۹۰.
۳. *الفهرست*، ص ۱۸۱؛ *وفیات الاعیان*، ج ۲، ص ۴۴۶-۴۴۷، شمارهٔ ۴۰۲؛ *تاریخ بغداد*، ج ۱۱، ص ۳۴۶، شمارهٔ ۶۱۸۹؛ *تبیین کذب المفتری*...، ص ۳۵.
۴. *فرق الاسلامیین*، ص ۴۹۰.
۵. *همان*، ص ۴۹۱.
۶. *تاریخ بغداد*، ص ۳۴۷؛ *تبیین کذب المفتری* ....، ص ۱۴۲.
۷. *تبیین کذب المفتری* ...، ص ۱۴۱.

ابوالحسین سروی می‌گوید: ابوالحسن حدود بیست سال با وضوی سر شب، نماز صبح را ادا کرد و در مورد نظریات جدیدش با کسی سخن نمی‌گفت.[1] تا اینکه وی سرانجام در سال ۳۲۴ هجری دار فانی را وداع گفت.[2]

آثار و تألیفات

اشعری در یکی از کتابهای خود به نام *العمده*، نام بسیاری از نوشته‌های خود را که تا سال ۳۲۰ هجری تألیف کرده بوده، آورده است. این فهرست را ابن‌عساکر نیز در کتاب خود آورده است و به نقل از ابوالقاسم بن نضر واعظ، آثار اشعری را بیش از دویست یا سیصد عنوان ذکر کرده است.[3]

اما آنچه از آثار اشعری به دست ما رسیده، فقط چهار کتاب او به نامهای *مقالات الاسلامیین*، *الابانة عن اصول الدیانة*، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع* و *استحسان الخوض فی علم الکلام* است. دیگر آثار، یا نابود شده‌اند یا هنوز تحقیقی گسترده از نسخ خطی کتابخانه‌های معتبر جهان صورت نپذیرفته است تا روشن شود چه مقدار از آنها وجود دارد. کاملاً آشکار است که با این نشانی مختصر نمی‌توان جای‌جای شهر گستردهٔ اندیشه‌های کسی چون اشعری را پیدا کرد و دربارهٔ آنها به داوری نشست. به همین دلیل بیشتر آنچه که دربارهٔ او گفته می‌شود، یا اجتهاد نویسندگان و محققان است یا برداشتی از گفته‌های پیروان اوست و اگر این فرضیه را بپذیریم که مانند بسیاری از بزرگان فکری تاریخ رویکرد ابوالحسن اشعری، با رویکرد پیروان خود فرق داشته است، باید اذعان کنیم که هر دو طریق داوری دربارهٔ اندیشه‌های اشعری چندان کارآمد و توانا نیستند.

به هر حال به فضل تلاشهای دسته‌ای از مستشرقان و محققان، برخی آثار اشعری از طوفانِ حوادث جان سالم به در بردند و به دست اهل اندیشه رسیدند و از

---

۱. *فرق الاسلامیین*، ص ۵۰۴.

۲. *تاریخ بغداد*، ج ۱۱، ص ۳۴۷؛ *الأعلام*، ج ۴؛ *تبیین کذب المفتری ...*، ص ۵۶.

۳. *تبیین کذب المفتری ...*، ص ۵۶.

این طریق، دست‌کم پرتوی روشنگر برای فهم چرایی و چگونگی تحول فکری اشعری تابیده شد و آگاهان می‌توانند، به وسیلهٔ آن، مرحلهٔ گذارِ کلام اسلامی از عقلگرایی افراطی، به مرحله‌ای جدید را بشناسند.

تحول فکری اشعری

بی‌گمان تحول فکری اشعری و انصراف آشکار او از مکتب اعتزال ضربهٔ نهایی بر جسم نیمه‌جان معتزلیان بود. این امر دروازهٔ شهر محاصره‌شدهٔ کلام اسلامی را به روی قلمروهای نوینی گشود. در قلعهٔ این اندیشه، همه دینداران، اعم از علما، عوام و سیاستمداران دربند بودند و بسیاری از بزرگان حوزه‌های فکری و علمی نظیر فقها و محدثان تا پای اعدام و شکنجه رفته بودند. اندیشه‌های اشعری هنوز هم بر فراز اقلیم اندیشه‌های دینی، ولو به صورت نفی و انکار، باقی است.

تحول فکری اشعری و تغییر رویکرد او در حوزهٔ فکری و علمیِ متعارف زمان خود، تنها نمونهٔ موجود و امری نادر و نایاب در تاریخ نیست و بازگو کردن آن با هاله‌ای از اسطوره و روایتهای ناروا صحیح نیست. بسیاری از افراد بزرگ و افرادی که مستقیم یا با واسطه، موجب پدید آمدن رخدادهای بزرگی در تاریخ شده‌اند، دچار چنین تحول و تغییر جهتی شده‌اند و با این تغییر جهت، جریان فکر و فرهنگ موجود را به وادی دیگری کشانده‌اند.

از نمونه‌های معروف این تحول در روزگاران باستان، تغییر رویکرد ارسطو و جدا شدن او از افلاطون است که می‌توان آن را مهم‌ترین عامل پیدایش دو نوع منشِ فکری و فلسفی در جهان دانست که هنوز هم پیامدها و نتایج آن به صور مختلف، در حیات فکری و فلسفی ژرف‌اندیشان بشری متجلی است. این مسئله امری آشکار است و برای تعیین مصداق آن نیازی به بسط و تفصیل مطلب وجود ندارد.

ذاتِ تحول در این تغییر و تحولات مهم نیست؛ زیرا تحول لازمهٔ جدایی‌ناپذیر حیات موجود زنده‌ای است که رو به آینده دارد؛ به‌ویژه موجودی که می‌کوشد آینده بهتری داشته باشد و با نظرات و آرمانهایی که دارد، آینده را مطابق

اهداف خود بسازد. در این زمینه چرایی و چگونگی این تغییر و تحول و نتایج و پیامدهای عملی و عینی آن اهمیت دارد و همین امر، به تغییر و تحول فکری و علمی این افراد اعتبار داده است؛ زیرا هر کس در عمر خود بارها تغییر مسیر می‌دهد؛ اما به دلیل محدودیت علل و پیامدهای این تحولات در عالم اندیشه، به آنها چندان توجه نمی‌شود.

ابوالحسن اشعری نیز که یکی از افراد مشهور جهان اندیشه در قلمرو اسلامی است، از این قاعده مستثنی نیست و درست به دلیل اهمیت و اعتباری که در این زمینه دارد، مانند بسیاری از بزرگان تاریخ عقاید او با افراط یا تفریط بررسی شده است و هنوز ابهام و عدم شفافیت از سیمای واقعی او چنان که باید، سترده نشده است.

کتابهای اشعری که در دست است، بیانگر دید بلند، ژرف و گستردهٔ او و نیز نشان‌دهندهٔ وسعت معلومات اوست. از این رو نمی‌توان سرّ دگرگونی حال او را با این امر بی‌ارتباط دانست؛ ولی بسیاری از پژوهشگران، علت تحول فکری اشعری را اموری نظیر دیدن خواب و مناظره با استاد خود، جبایی، می‌دانند و این امر چنان در تاریخ تکرار و بیان شده است، که تاریخ‌نگار معاصر، حتی اگر آن حوادث را کذب و خرافه هم بداند، ناگزیر بایستی به آنها توجهی داشته باشد. اکنون برای بررسی روشن‌تر این مطالب آنها را به چند دسته تقسیم می‌کنیم:

۱. روایت ابن‌ندیم

به گفتهٔ ابن‌ندیم، اشعری در آغاز معتزلی بود. او مطابق عقاید معتزلی به عدل و خلق قرآن اعتقاد داشت؛ اما در جمعه‌ای در مسجد جامع بصره توبه کرد. روی یک کرسی رفت و با صدای بلند ندا داد: هر کس که مرا می‌شناسد، می‌شناسد و هر کس که مرا نمی‌شناسد، من خودم را به او معرفی می‌کنم؛ من فلان بن فلان هستم. من اعتقاد داشتم که قرآن مخلوق است، خدا با چشم دیده نمی‌شود و من افعال شر را انجام می‌دهم. اکنون من از این عقاید دست برداشتم و توبه کردم.[1]

---

۱. *الفهرست*، ص ۲۷۱.

۲. روایات ابن‌عساکر

بیشتر این روایتها که ابن‌عساکر از دیگران نقل کرده است، حول خوابهایی می‌گردد که در اثر آنها ابوالحسن دچار تحول فکری شده و مسیر فکری و معرفتی خود را تغییر داده است. در زیر به صورت خلاصه به آنها اشاره می‌کنیم:

اول: احمد بن حسینِ متکلم نقل می‌کند که از یکی از یاران خود شنیدم که می‌گفت، وقتی که شیخ ابوالحسن اشعری در کلام معتزلی تبحر یافت و به غایت آن رسید، در مورد مسائل درسی، مطالبی را از استادان خود می‌پرسید؛ اما پاسخ قانع‌کننده‌ای از طرف آنان دریافت نمی‌کرد. از این رو دچار حیرت شد. از او نقل می‌کنند که گفت، شبی در مورد مسائل اعتقادی چیزی به دلم افتاد. برخاستم، دو رکعت نماز گزاردم و از خدای تعالی درخواست کردم که مرا به راه راست هدایت نماید. پس از آن خوابیدم و رسول خدا (ص) را در خواب دیدم. در مورد حال و وضعم، پیش ایشان شکایت کردم. پیامبر (ص) نیز در پاسخ فرمودند، به سنت من پایبند و ملتزم باش. از آن پس آگاه شدم و مسائل کلامی را با آنچه که در قرآن و سنت یافتم، حل می‌کردم و هرچه را غیر از آن بود نادیده می‌گرفتم و اصلاً به آن نمی‌پرداختم.[۱]

دوم: حجاج بن محمد الطرابلسی نقل می‌کند که از ابوبکر اسماعیل بن ابومحمد بن اسحاق ازدیِ قیروانی، معروف به ابن‌غروة، در مورد ابوالحسن اشعری سؤال کردم و گفتم، شنیده‌ام که او معتزلی بوده است. او گفت: اشعری، شیخ و امام ماست. حدود چهل سال بر مذهب اعتزال و از امامانِ آن مکتب بود. پس از آن مدت پانزده روز در خانه‌اش ماند و خود را از مردم نهان کَرد. پس از آن به مسجد جامع رفت و بالای منبر گفت: «ای مردم! من در این مدت از شما پنهان ماندم؛ زیرا وقتی که دقت کردم، همهٔ ادله به نظرم یکسان آمد. نه حقی بر باطلی رجحان یافت و نه باطلی بر حقی پیروز گشت. از این رو از خدای تعالی خواستم هدایتم کند. خدا نیز مرا هدایت نمود. من نیز از همهٔ اعتقاداتم دست برداشتم».[۲]

---

۱. *تبیین کذب المفتری* ...، ص ۳۸-۳۹.

۲. *همان*، ص ۳۹.

سوم: ابوعبدالله حمرانی روایت می کند که در روز جمعه ناگهان ابوالحسن اشعری پس از نماز جمعه بر بالای منبر ظاهر شد و گفت: «شاهد باشید که من بر دینی غیر از اسلام بودم. اکنون مسلمان شدم و از آنچه قبلاً دربارهٔ عقاید اعتزالی می گفتم، توبه کردم».[1]

چهارم: امام ابوعبدالله، حسین بن محمد می گوید، از چندین پیشوای خود دربارهٔ چگونگی بازگشت امام ابوالحسن اشعری از شر و گمراهی سؤال کردم. آنان گفتند که او گفته است، در حالی که در یکی از شبهای دههٔ نخست رمضان خوابیده بودم، حضرت رسول (ع) را در خواب دیدم. ایشان فرمودند، علی! مذاهب روایت‌شده از جانب من را یاری کن؛ زیرا آنها حق هستند. وقتی که بیدار شدم، مسئولیت بزرگی بر دوش من گذاشته شده بود. هنوز در مورد رؤیای خودم در اندیشه بودم و به توضیح ادله‌ای خلاف آن خواب می‌پرداختم که دههٔ دوم رمضان فرا رسید و من پیامبر (ص) را در خواب دیدم. ایشان در خواب به من فرمودند، در مورد آنچه که به تو گفته بودم، چه کار کردی؟ من هم گفتم، یا رسول‌الله! چه کار کنم در حالی که در مورد مذاهب روایت‌شده از جانب شما، وجوهی وجود دارد که امکان بحث و بررسی دارند و در جستجوی دلایل صحیحی برآمدم که اطلاق آنها بر حضرت باری درست است. پیامبر فرمودند، مذاهب روایت‌شده از جانب من را یاری کن؛ زیرا آنها مذاهب حق هستند. در حالی که بسیار متأسف و اندوهگین بودم، از خواب بیدار شدم. تصمیم گرفتم که از علم کلام دست بردارم و از آن پس به حدیث و تلاوت قرآن پرداختم. وقتی که شب بیست و هفتم ماه رمضان فرا رسید، بنا به عادت بصریان که در آن شب جمع می‌شوند و قرآن را ختم می کنند، من به جمع آنان پیوستم و در میانشان ماندم. در آن مجلس خوابی بر من سایه افکند که با وجود آن نمی‌توانستم، برخیزم. این بود که وقتی به خانه رسیدم، خوابیدم. البته از اینکه در آن شب نتوانسته بودم، در جلسهٔ ختم قرآن باشم بسیار متأسف شدم. در خواب پیامبر (ص) را دیدم، فرمودند، در مورد آنچه که به تو امر کرده بودم، چه

---

۱. *همان*، ص ۴۰.

کار کردی؟ گفتم، علم کلام را ترک کردم و به کتاب خدا و سنت تو پرداختم. پیامبر فرمودند، من تو را به ترک علم کلام امر نکردم. من به تو گفتم به یاری مذاهب روایت‌شده از من بپرداز؛ چرا که حق‌اند. گفتم یا رسول‌الله (ص) چگونه مذهبی را به دلیل دیدن رؤیا ترک کنم. در حالی که مسائل آن را می‌دانم و دلایل آن را از حدود سی سال پیش می‌شناسم.

پیامبر فرمودند، اگر نمی‌دانستم که خداوند تو را با امدادهای خود یاری می‌کند، از پیش تو نمی‌رفتم تا اینکه وجوه آن را برای تو تبیین کنم. گویا تو آمدن من را رؤیا می‌دانی. آیا من جبرئیل را در رؤیا دیده‌ام؟ تو بعد از این مرا در مورد این مسئله نمی‌بینی. تلاش کن. خداوند با امدادهای خود تو را یاری می‌کند. بیدار شدم و گفتم، پس از حق، چیزی جز گمراهی وجود ندارد. از این رو به مطالعهٔ احادیث مربوط به رؤیت خداوند، شفاعت، نظر و ... پرداختم. در این باره چیزهایی می‌یافتم که به خدا قسم نه از مخالفان شنیده بودم و نه آنها را در کتابی یافته بودم. فهمیدم که این یافته‌ها همان امدادهای الهی هستند که رسول خدا (ص) مرا به آمدن آنها بشارت داده بود.[۱]

پنجم: ابوالحسن بن مهدی طبرستانی نقل می‌کند که شیخ ابوالحسن (ع) به ما گفت که انگیزهٔ بازگشت من از اعتزال و بازنگری در دلایل و استخراج فساد آنها، این بود که پیامبر (ص) را در اول ماه رمضان در خواب دیدم. پیامبر به من گفت: ابوالحسن! تا به حال حدیث نوشته‌ای؟ گفتم: بلی، یا رسول‌الله! پیامبر (ص) به من گفت: چه چیزی باعث می‌شود که تو آنها را بر زبان نیاوری و به آنها معتقد نباشی؟ گفتم: به علت وجود دلایل عقلی است که اخبار و احادیث را تأویل می‌کنم. پیامبر فرمودند: آیا تاکنون دلایل معقول در مورد اینکه خداوند در آخرت دیده می‌شود، نزد تو اقامه نشده است؟ گفتم: بله، یا رسول‌الله! اما شبهه‌هایی بیش نیستند. پیامبر فرمودند: در آنها تأمل و به طور کامل آنها را بررسی کن؛ چون آنها شبهه نیستند؛ بلکه دلیل‌اند.

---

۱. همان، ص ۴۰ـ۴۱.

پیامبر (ص) از پیش من رفتند. وقتی که برخاستم، بسیار اندوهگین شدم و در مورد آنچه که پیامبر (ص) فرمودند، تأمل کردم. مطمئن شدم که مسئله همان‌طور است که پیامبر فرمود. رفته‌رفته ادلهٔ اثبات در قلب من تقویت شد و دلایل نفی ضعیف. ساکت ماندم و در مورد آن، چیزی به مردم نگفتم و از وضعیت خود حیران و سرگشته بودم. وقتی که دههٔ دوم رمضان فرا رسید، پیامبر (ص) را در خواب دیدم که به من فرمود: ای ابوالحسن! در مورد آنچه که به تو گفتم چه کار کردی؟ گفتم: مسئله همان است که شما فرمودید. جانب اثباتی مسئله قوی‌تر است. پیامبر فرمودند: در مورد سایر مسائل نیز تأمل و آنها را یادآوری کن. بیدار که شدم، همهٔ کتابهای کلامیِ موجود را جمع کردم. به کتابهای حدیث، تفسیر قرآن و علوم شرعی رجوع کردم و به خاطر فرمودهٔ پیامبر (ص) به تأمل در مسائل دیگر پرداختم.

وقتی که وارد دههٔ سوم رمضان شدیم، پیامبر را در شب قدر دیدم. فرمود: در مورد آنچه که به تو گفتم، چه کار کردی؟ گفتم: من در مورد آنچه که فرمودی تفکر می‌کنم و بحث و تأمل در مورد آنها را کنار نمی‌نهم؛ با این حال کلام را رد کردم و از آن روگردان شدم و به علوم شرعی پرداختم. پیامبر خشمگینانه به من گفت: چه کسی به تو چنین امر کرد؟ کتاب بنویس و راهی را که به تو امر کرده‌ام دنبال کن؛ زیرا این راهِ دین من و طریق حقّی است که من به دلیل ترویج آن آمده‌ام. پس از آن بیدار شدم. اشعری به من گفت: پس از آن مشغول تصنیف کتاب و دنبال کردن آن راه شدم و این مذهب را آشکار ساختم.[1]

۳. مناظرات

یکی از جمله مسائلی که در بیشتر آثار و نوشته‌ها دربارهٔ علتِ تحوّل فکری و کلامی اشعری بیان شده، مناظرات او با استادش جبایی است. مناظره در آن زمان یکی از بارزترین جلوه‌های گفتگوی متفکران و بیان دیدگاههای مختلف افراد و به‌ویژه عالمان بوده است. به طوری که نمونه‌های بسیاری از آن در زمینهٔ فلسفه، منطق، نحو

---

۱. همان، ص ۴۲ـ۴۳.

و سایر علوم و معارف انسانی در اقلیم فرهنگ و تمدن اسلامی، به‌ویژه در روزگار مورد بحث ما، روایت شده است. مناظرات متعددی که در زمان بسیار حساس معتزلیان و سایر گروههای فکری هم‌روزگار آنان رخ داده است، نمونه‌های عجیب و بسیار سرنوشت‌سازی هستند که در تاریخ علم کلام نقش مهمی داشته‌اند. در ادامه، دو نمونه از مناظرات اشعری با استادش را بیان می‌کنیم که عده‌ای معتقدند موجب تحول فکری اشعری شده است؛ اما پیش از ورود به این مسئله، ناگزیر باید اندکی بیشتر در مورد رؤیاهای منسوب به اشعری بیندیشیم؛ زیرا مسئلهٔ رؤیت پیامبر در خواب امری انحصاری نیست و بسیاری از فقیهان و متکلمان این مسئله را در مورد خود گزارش کرده‌اند. از سوی دیگر در این روایتها، چند امر مهم روشن می‌شود:

۱. دفاع از علم کلام و اینکه این علم مخالف سنت نیست؛

۲. دفاع از مذهب اشعری با این اعتبار که موافق سنت پیامبر است؛

۳. نقد مذهب معتزلی و حتی تکفیر معتزله.[۱]

از این رو احتمال می‌رود، بیشتر این روایتها که در مورد اشعری نقل می‌شود، برساختهٔ ذهن پیروان مریدگونهٔ مکتب اشعری باشد؛ زیرا همهٔ آنها نوعی حالت اشراقی ـ عرفانی دارند و به نوعی ابوالحسن را در کنار عارفان و زاهدانی می‌نشانند که در نیمه‌های زندگی، راه خود را دگرگون می‌سازند و مسیری متفاوت در پیش می‌گیرند. البته منکر این امور نمی‌شویم؛ اما در مورد اشعری دست‌کم با دو پرسش کلیدی روبه‌رو هستیم: یکی اینکه اگر حقیقتاً چنین مسئله‌ای برای ابوالحسن رخ داده، جایی برای شک و تأخیر او در تغییرِ جهت فکری‌اش باقی نمی‌ماند؛ به‌ویژه آنکه پیامبر (ص) با مطرح کردن استفهامی انکاری و مقایسهٔ رؤیای ابوالحسن با رؤیت جبرئیل (ع)، جایی برای درنگ باقی نمی‌گذارد و از این رو باید تغییر ابوالحسن به صورت ناگهانی رخ می‌داد؛ حال آنکه ابوالحسن با رسول اکرم (ص) در مورد رؤیت خداوند محاجه کرد و با انجام تحقیق و بررسی به پاسخ پرسش خود رسید.

---

۱. *فرق الاسلامیین*، ص ۴۹۷، با تصرف.

افزون بر این، اگر رؤیای اشعری درست باشد و آنچه اشعری پس از بیداری اعلام کرد، همان حقیقتی باشد که رسول خدا (ص) به دلیل ترویج آن مبعوث شد، باید تمامی اقوال و آثاری که با آنچه اشعری گفته است مغایرت دارند، عین کفر و ضلال و زندقه باشد و باید همهٔ فقیهان و قاضیانِ مسلمان بر این مبنا فتوا می‌دادند و قبل از همه، معتزلیان را به جرم اشاعهٔ کفر و ضلال و گمراهی، تحت پیگرد قرار می‌دادند و اعدام و تبعید می‌کردند. حال آنکه چنین امری در هیچ برهه‌ای از تاریخ اسلامی اتفاق نیفتاده است و حتی خود اشعری که بعدها کتاب مهم خود، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، را می‌نویسد، علناً اعلام می‌کند که افراد و گروههای مورد بحث در این کتاب «اسلامی» و اهل صلاة (نماز) هستند؛ یعنی اهل قبله‌اند.

بحث دربارهٔ این مسئله زاویه‌های دیگری نیز دارد که مجال دیگری می‌طلبد. با این حال همگام با دسته‌ای از پژوهشگران بر این باوریم که روایتی که صحیح‌تر از بقیه به نظر می‌رسد، همان است که اشعری پس از تبحر در علم کلام، با استادان خود وارد بحث شد و پس از آنکه پاسخ درخور و قانع‌کننده‌ای از سوی آنان دریافت نکرد، دچار حیرت و سرگردانی شد.[1] این حیرت و ابهام، در جان جوینده‌ای نظیر اشعری، بی‌گمان به غفلت و فراموشی مبدل نمی‌شود؛ برعکس به حرکتی قوی، برای یافتن پاسخ از جایی غیر از مذهب اعتزالیان می‌انجامد که در ادامه به چند و چون آن خواهیم پرداخت. اکنون دو مناظرهٔ او با استادش را ذکر می‌کنیم.

اول: مناظره دربارهٔ اصلح

این مناظره، از مشهورترین مناظراتی است که دربارهٔ مسئله «اصلح» میان آنان رخ داده است. اشعری از جبایی پرسید: جناب شیخ! نظر شما در مورد سه شخص مؤمن، کافر و کودک چیست؟

جبایی: مؤمن از اهل درجات (بهشت)، کافر از اهل جهنم و کودک از اهل نجات است.

---

۱. *همان‌جا*، با تصرف.

اشعری: آیا امکان دارد اگر کودک بخواهد به درجهٔ اهل بهشت برسد؟

جبایی: نه، چون به او گفته می‌شود، فرد مؤمن به دلیل طاعت و عبادت خود به این درجه رسیده است و تو چنین وضعیتی نداری.

اشعری: اگر بگوید که تقصیر من نیست. اگر تو مرا زنده می گذاشتی، من نیز مانند مؤمن عمل صالح انجام می‌دادم چطور؟

جبایی: خدا به او می گوید، من می‌دانستم که اگر تو زنده می‌ماندی عصیان می کردی و باید عذاب می‌شدی. من مصلحت تو را رعایت کردم و پیش از آنکه به سن تکلیف برسی، تو را میراندم.

اشعری: پس اگر کافر بگوید، پروردگارا! حال او را دانستی، همچنان که حال مرا می‌دانستی. پس چرا مصلحت مرا مانند او رعایت نکردی خداوند چه پاسخ می‌دهد؟

جبایی ساکت ماند.

این روایت به شیوه‌های دیگری نیز با اندکی تفاوت نقل شده است.[1]

دوم: مناظره دربارهٔ نامهای خداوند

مردی پیش جبایی آمد و گفت: آیا درست است که خدا را عاقل بنامیم؟

جبایی: نه، زیرا عقل از عقال گرفته شده که به معنای مانع است و منع در حق خدای تعالی محال است. از این رو اطلاق این اسم بر خداوند ممنوع است.

اشعری: بنا بر این قیاس، خدای سبحان، حکیم نیز نامیده نمی‌شود؛ زیرا این اسم از «حکمة اللجام» مشتق شده که ابزاری آهنی (دهنهٔ اسب) است که مانع خروج چهارپا از مسیر مورد نظر می‌شود. حال اگر این واژه از منع گرفته شده و منع در مورد خداوند محال است، باید اطلاق لفظ حکیم نیز در مورد خداوند ممنوع باشد.

ظاهراً جبایی پاسخی ندارد و فقط می‌پرسد: اگر چنین است، چرا در مورد خداوند لفظ عاقل را به کار نمی‌بری، ولی لفظ حکیم را به کار می‌بری؟

---

۱. برای نمونه رجوع کنید به: *وفیات الأعیان*، ج ۳، ص ۳۹۸، شمارهٔ ۵۷۹.

اشعری: زیرا روش من در مورد نامهای خداوند، اذن شرعی است نه قیاس لغوی. حکیم را به کار می‌برم، چون شریعت آن را به کار برده است و لفظ عاقل را به این دلیل به کار نمی‌برم که شریعت آن را به کار نبرده است و اگر شریعت از این اسم استفاده می‌کرد، من نیز آن را به کار می‌بردم.[۱]

پس از این گونه مناظرات، مسئلهٔ جدایی استاد و شاگرد از یکدیگر قطعی می‌شود. فخر رازی در تفسیر کبیر خود هنگام بحث در مورد سورهٔ انعام نقل می‌کند که روزی جبایی مجلس ذکر و موعظه برپا کرده بود و مردم زیادی دور او جمع شده بودند. اشعری نیز به آن مجلس رفت و در گوشه‌ای به دور از چشمان جبایی نشست. به یکی از زنانِ حاضر در جلسه گفت، من مسئله‌ای به تو می‌آموزم که از این شیخ بپرسی. از آن پس پرسشها را یکی پس از دیگری به آن زن گفت و او نیز از جبایی پرسید. وقتی که جلسه پایان یافت، جبایی اشعری را دید و فهمید که پرسشها را اشعری طرح کرده است، نه آن پیرزن.[۲]

اشعریان معتقدند که اشعری در جدل از استاد خود، جبایی، قوی‌تر بوده است و هرگاه جبایی مناظره‌ای در پیش داشته، به اشعری می‌گفته است، به نمایندگی از طرف او در آن مناظره شرکت کند.[۳]

بدین‌ترتیب ابوالحسن اشعری پس از سالیان متمادی که عضو معتزلیان بود، راه دیگری در پیش گرفت و دست‌کم از همراهیِ مصرانه و تأیید آنان دست برداشت؛ ولی هرگز از کلام و مباحث مربوط به آن دست بر نداشت و اتفاقاً دوران شکوفایی و ابداعات کلامی او پس از انصراف از اعتزال تازه آغاز شد.

با توجه به مطالب متنوعی که دربارهٔ تحول فکری اشعری گفته شد، می‌توان به اهمیت این تحول و تأثیر آن پی برد؛ البته نقد و بررسی دقیق و موشکافانهٔ مطالبِ گفته شده، صحت بسیاری از آنها ـ حتی مناظرات اشعری با استادش و نیز رؤیاهای او ـ

---

۱. همان، ج ۳، ص ۳۹۸.
۲. وفیات الاعیان، ج ۳، ص ۳۹۹.
۳. همان، ج ۳، ص ۲۴۶ـ۲۴۷.

را زیر سؤال می‌برد؛ ولی آنچه بنیاد همهٔ آنها را تشکیل می‌دهد، اهمیت و اعتبار این تحول است. درست است که علت و چرایی تحول اهمیت اساسی دارد؛ ولی حقیقت این است که تا زمانی که امر مصرّح و یقینی‌ای وجود نداشته باشد نمی‌توان این گونه عوامل را علت واقعی و تکیه گاه محکمی برای تبیین نحوهٔ تحول و تغییر تلقی کرد و نمی‌توان تنها به نقلها و گزارشهای باواسطه و غیریقینی دسته‌ای از عقایدنگاران و یا پیروان مریدگونهٔ فرد بسنده کرد؛ آن هم روایتهایی که صورتی واحد ندارند؛ بلکه ضد و نقیض و مختلف هستند.

آنچه از تحقیقات دانشمندان و پژوهشگران بر می‌آید، این است که ابوالحسن اشعری افزون بر داشتن قدرت جدل و مناقشه، به صلاح و تقوا مشهور بوده است و همین امر او را مورد توجه مردم قرار داده بود. این امر اگرچه در نگاه نخست بی‌اهمیت می‌نماید؛ اما خلأ موجود در فرهنگ اسلامی آن روزگار باعث می‌شده است اشعری بیش از هر فرد دیگری مناسب پیشوایی فکری مسلمانان باشد؛ زیرا مردم از مناظرات و محاکمات و محنتهایی که خود شاهد آنها بودند یا در مسئلهٔ خلق قرآن شنیده بودند، بسیار خسته و ملول و از گروهی که باعث این همه مشکل و گرفتاری شده بودند، کراهت داشتند. به‌علاوه، از عصر متوکل عباسی، حکومت از یاری کردن معتزلیان دست برداشته بود و این امر دست‌کم در ذهن مردم تصور بی‌کفایتی معتزلیان را ایجاد می‌کرد و آنان را وا می‌داشت تا با حکمرانان خود همراهی کنند.[1]

از این گذشته، مردم خواستار دینی برای اعتقاد و التزام به آن بودند؛ نه اندیشه‌ای برای بحث و جدل. مردم قبلاً دیده بودند که معتزلیان با افراط در حوزهٔ عقل‌گرایی، هرگونه عاطفه‌ای را از عقاید دینی ستانده و دین را به مجموعه‌ای از مسائل عقلی و منطقی تبدیل کرده بودند که تنها طبقهٔ تحصیل‌کرده و خواص از آن بهره‌مند می‌شدند و اگر هم برای عوام لطفی داشت، به حد اقناعِ خواستهای وجدانی و باطنی آنها نمی‌رسید. در این اوضاع، عده‌ای دیگر به نام فقیه و محدث، با استفاده

---

۱. اقتباس از: *ظهر الاسلام*، ج ۴، ص ۶۴.

از قیاس و اجماع و مبانی خاص خود، به تفسیر دین و تفقه در آن مشغول بودند و هر گونه توجه به علم کلام را کفر و زندقه می‌دانستند و این امر هم در حیطهٔ نظری، و هم در عالَم واقع جریان داشت.

گسست ژرف دو جریانِ متکلمان و فقیهان موجب شده بود تا هر کدام، از جنبه‌های مثبت طرف مقابل محروم بمانند و این امر پیامدهایی بس زیانبار با خود به همراه داشت؛ زیرا اکتفا به نظریات فقیهان و محدثان، دین را به صورت امری جامد و بسنده کردن به مفاهیم کلامی، آن را به صورت مجموعه‌ای از براهین منطقی و استدلالی در می‌آورد و این امر مانند شکافی خطرناک و تبدیل دین به جزیره‌های جدا از هم بود. در حالی که اصل دین، عقل و قلب، درک و عاطفه، عمل و عقیده، استدلال و باور و همهٔ جوانب ظاهراً ناسازگار و ناهمخوان وجودِ انسانی را مخاطب قرار می‌دهد. این است که اشعری از یک سو با حنبلیان و حشویان درگیر بود که «نص» را اصل و اساس قرار می‌دادند و از سویی با معتزلیانی مواجه بود که «عقل» را پایه و بنیاد می‌دانستند؛ ولی حقیقتاً چه مانعی وجود دارد که یک فرد، هم فقیه و هم متکلم باشد؛ زیرا چنین امری جمع بین متناقضین نیست. از سوی دیگر فتوای دسته‌ای از فقیهان دربارهٔ علم کلام که آن را تا حد کفر و زندقه بالا برده‌اند، در صورتی که از آن اطلاعی نداشته باشند، چه فایده‌ای دارد؟

اشعری سالها در مکتبِ عقل‌گرای اعتزالی زندگی کرده بود و چنان‌که در همان ماجرای رؤیا هم آمده است، با مسائل و معارف آن آشنا بود. همچنین بنا به آنچه در نوشته‌های دی‌بور، مکدونالد[1]، ونسنک[2] و از همه مهم‌تر در *دایرةالمعارف* اسلامی آمده است، ابوالحسن، فقیه مشهور بصری بود و نیز با توجه به آنچه که در *طبقات الشافعیه* سبکی و *دایرةالمعارف* اسلامی آمده، او شافعی مذهب بوده است. از این رو می‌توان در نظریات اشعری به بودنِ مایه‌های قابل توجهی از این دو گرایشِ ظاهراً متناقض و ناهمخوان پی برد و این امر در دوره‌ای که بیشتر شاخه‌های علمیِ

1. Mackdonuld
2. Wensenk

جدا از هم در نقطه‌ای با هم تلاقی می‌کردند و روش حد وسط سخن غالب و نظام مسلط بر جهانِ علمی آن بود، می‌توانست نقطهٔ عطفی برای تلاقیِ فقه و کلام، یا ظاهرگرایان و عقل‌گرایان باشد و به این صورت شکاف خطرناک بین علوم دینی را پر کند و جزیره‌های مصنوعی این علوم را به هم پیوند دهد و با در پیش گرفتنِ راه میانه، خلأ موجود در جهان فکری مسلمانان را پر کند و با تلاش برای نزدیک ساختن این دو گروهِ مخالف و افراطی (ظاهرگرایان و عقل‌گرایان) زمینهٔ میانه‌روی در آراء و اندیشه‌های حاکم و پرطرفدار آن زمان را پدید آورد. این بود که اشعری تلاش کرد ضمن تأکید بر جایگاه مسلمانانِ اولیه، تابعان، امامان فقه و اجماع آنان در مسائل مربوط به علم کلام، مذهب خود را بر مبنای پیروی از آنان بنیان گذارد. به همین دلیل در آغازِ بسیاری از آراء و نظریات خود، با ذکر و یادی از سلف و پیشوایان، مطالب را آغاز می‌کند.

باری، به فرضِ صحتِ رؤیاهای اشعری و نیز قبولِ مناظراتِ او با جبایی و زمینه‌های تاریخی‌ای که احمد امین در مورد پذیرش اشعری و مذهب او بیان می‌دارد، به نظر می‌آید علت اصلی تحول او، انقلابِ علمیِ زمان خودش بوده است. زمانهٔ اشعری، او را به جدالی فراگیرتر از پرسش و پاسخهای واصل بن عطا و دیگران می‌کشاند. زمانه نه به اندازهٔ فهمِ فقیهان بوده و نه به اندازهٔ درک معتزلیان. جهان آن زمان هوای تازه‌ای را می‌طلبیده که انگار از روزنهٔ وجود اشعری وزیده است. عجیب نیست که در *دایرةالمعارف* اسلامی او را بنیان‌گذار علم کلام نامیده‌اند. همهٔ پیشینیانی که به نحوی به کلام و گزاره‌های آن پرداخته‌اند، گویی مقدمه‌ای برای ظهور یک کلان‌اندیشِ فراخ‌نگر به نام اشعری بوده‌اند؛ زیرا آنچه مسائل کلامی ناگزیرند به تبیین آن بپردازند، فقط مفاهیمِ عقلی و فلسفی نیست. اگر چنین بود با وجود فلسفه و به‌ویژه مکتبهای فلسفی‌ای که نیم‌نگاهی به دین و مسائل آن داشتند، جایی برای علم کلام نمی‌ماند؛ ولی چالشِ همواره ماندگار، میان کلام و این گونه فلسفه‌ها، نشانهٔ روشنی بر لزوم حفظ جایگاهِ کلام است و به همین سبب این باور را ایجاد می‌کند که کلام به چیزی بیش از مسائل عقلانی می‌اندیشد.

به هر تقدیر آنچه با تحولِ فکری و جهت‌گیریِ اشعری رخ داد، بسترِ علم کلام و جهت بسیاری از علوم و حتی فقه و فلسفه را نیز تغییر داد؛ زیرا نظرگاههای اشعری که به نوعی از همهٔ علوم زمان خود بهره می‌جست، در روزگارانِ پس از خود، با تثبیت شدن جایگاه کلام او و ظهور نوابع و بزرگانی بلامنازع در حوزهٔ آن، با مسائلِ مهم و گوناگونی مواجه شد که هنوز هم زنده و جاری هستند. درست است که منطقاً کلام اشعری دنبالهٔ کلام معتزلیان است؛ اما هرگز کلام معتزلی نیست. این امری منطقی است که بسیاری از آرای معتزلیان را تعدیل کرده است؛ زیرا هیچ نحله و نگرش علمی‌ای از نقطهٔ صفر آغاز نمی‌شود و همهٔ نحله‌های متوالی و حتی هم‌روزگار به نوعی با هم ارتباط دارند و داد و ستد می‌کنند. این امر مسلم است که بسیاری از مسائل کلامی در نتیجهٔ برخورد با غیرمسلمانان پدید آمده است؛ پس چرا عجیب باشد که یک نحلهٔ اسلامی، با توجه به بقایا و دستاوردهای درست و پذیرفته نحلهٔ قبل از خود، مسائلی را طرح کند و با تعدیل پاره‌ای از افراطها آن را به صورت اندیشه‌ای معتدل در آورد. به‌ویژه اگر کسی که این کار را انجام می‌دهد خودش از پیشوایانِ مذهب قبلی باشد. در صورتی که ارزشی برای اصالتِ اشعری قائل نباشند، می‌توان او را از منتقدان کلامیِ معتزلیان به شمار آورد. با این تفاوت که سایر منتقدان با قبول اصول خمسهٔ معتزلیان، فقط به اجتهاد در مسائل فرعیِ آن مذهب اکتفا کردند؛ اما اشعری منتقدی است که به این حد بسنده نمی‌کند و با اجتهاد در اصول و مبانیِ مورد اتفاقِ همهٔ معتزلیان طرح نوینی در می‌اندازد که بیش از آنکه به اجتهاد در مسائل یک مذهب شبیه باشد، به بنیان‌گذاریِ یک مکتب نوین می‌ماند. گویی انتقادهای اشعری بسیار کارسازتر و سرشارتر از آن است که در حد یک زیرشاخه خلاصه شود. از این رو وجودِ پیوستگی میان نظرگاههای اشعری با عقاید معتزلیان نه یک نقص و نه برای طرد و ردّ مکتب او کافی است. پیوستنِ نوابغِ فکری جهان اسلام به اندیشه‌های او و متأثر شدن آنان از منش و روشِ فکری وی، نشانهٔ بارزی از توفیق کلامی اشعری است. کلام اشعری هم جایگاه خود را در کلام اسلامی تثبیت کرد، هم به صورت نحلهٔ فکریِ فراگیری درآمد که

اکثریت دینداران جهان اسلام را به خود جلب کرد. به طوری که حتی در دوره‌هایی که فلسفه در اندیشهٔ اسلامی بسیار رواج داشت، این روش به‌عنوان حقیقتی انکارناپذیر، اندیشه‌وران را به مواجهه فرا می‌خواند. به نظر می‌رسد اکنون زمان آن رسیده باشد که به اختصار دربارهٔ اندیشه‌های اشعری سخن بگوییم؛ زیرا اندیشه‌های کلامی او در مجموعهٔ کلام اشعری و در حوزهٔ کلام اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد.

فصل سوم

بنیادهای فکری اشعری

در بحث تحول فکری اشعری به این مسئله رسیدیم که او ضمن فرو گذاشتنِ عقایدِ کلامیِ اعتزالیان و رو آوردن به مبانی نقلی، هنوز بسیاری از جنبه‌های عقلانیِ معتزلیان را با خود داشت و از سوی دیگر، بسیاری از جنبه‌های ظاهرگرایانه‌ای را که بعضی گروهها ترویج می‌کردند، باور نداشت و ضمن کوشش برای حفظ وحدتِ گروههای مختلف فکری اسلامی، کوشید میان این دو نظرگاه افراطی و مصنوعی، سازگاری برقرار کند و همین امر موجب شد، شماری از عقایدنگاران و حتی عالمان و فقیهان، اندیشه‌های او را التقاطی و غیر اصیل قلمداد کنند. با آنکه در این زمینه مقداری بحث شد، بهتر است به گفته‌های خود اشعری نیز رجوع شود تا ضمن شفاف‌تر کردن موضوع، رهیافتی برای آگاهی از بنیادهای فکری اشعری نیز به دست آید.

او گفته است: «اگر کسی بگوید، شما عقاید معتزله، قدریه، جهمیه، حروریه، مرجئه و ... را ردّ و انکار کردید؛ حال باید عقاید مذهبی را که به آن پایبندید بیان کنید، در پاسخ او می‌گوییم، عقاید مذهبی که به آن پایبند و ملتزم هستیم، تمسک به کتاب پروردگار، عزوجل، سنت پیامبرمان (ص) و مواردی است که از اصحاب، تابعان و امامان حدیث روایت شده است. دستاویز ما، این امور است. به خدا، فرشتگان، کتابها، پیامبران و نیز به آنچه که آنان از سوی خدا آورده‌اند و به آنچه که

راویان مورد وثوق، از رسول‌الله (ص) روایت کرده‌اند اعتقاد داریم و چیزی از آن را رد نمی کنیم.

ما معتقدیم که خدای، عزوجل، اله واحدی است که هیچ معبودی جز او نیست. تنها و بی‌نیازی که همسر و فرزندی برای خود اختیار نکرده است. باور داریم که محمد، بنده و فرستادهٔ اوست و او را با هدایت و دین حق ارسال کرده است. بهشت و جهنم حق است. قیامت بی گمان خواهد آمد و خداوند افراد موجود در قبرها را بر می‌انگیزد. خداوند بر عرش استواء دارد و او وجه، دست و چشمِ بلاکیف دارد و هر که بپندارد که اسم خداوند غیر اوست، گمراه است. همچنین خداوند علم دارد و اثبات می کنیم که خداوند دارای قدرت و سمع و بصر است؛ اما معتزله، جهمیه و خوارج این مسائل را (به عنوان صفات قدیم) نفی می کنند.[1]

ما می گوییم که کلام خداوند غیرمخلوق است و هر چیزی را که خداوند آفریده به او گفته است، «کن فیکون». در زمین، چیزی اعم از خیر و شر، پدید نمی آید، مگر آنچه که خداوند بخواهد. همه امور با مشیت خداوند انجام می‌شود. هیچ کس نمی‌تواند کاری را قبل از خداوند انجام دهد. هیچ کس بی‌نیاز از خداوند نیست و نمی‌تواند از علم خداوند عزوجل خارج شود.

اعتقاد داریم که هیچ آفریننده‌ای به جز خداوند نیست و اعمال انسان، مخلوق خداوند و تحت سیطرهٔ قدرت اوست. بندگان نمی‌توانند چیزی را بیافرینند و خود آنان خلق می‌شوند. خداوند مؤمنان را برای طاعت خود توفیق داده است، به آنان لطف کرده، به آنان نظر داشته، آنان را اصلاح و هدایت کرده است. کافران را گمراه کرده و هدایت نکرده و چنان‌که اهل باطل و طغیان می‌پندارند، از طریق ایمان، به آنان لطف نکرده است؛ زیرا اگر به آنان لطف کرده بود و آنان را اصلاح کرده بود، بدون شک صالح بودند و اگر آنان را هدایت کرده بود، هدایت‌یافته بودند.

باور داریم که خداوند می‌تواند کافران را اصلاح و به آنان لطف کند تا ایمان

---

۱. *الابانه فی اصول الدیانه*، ص ۲۵ـ۲۶.

آورند؛ ولی مطابق علم خود اراده کرده که کافر باشند. خیر و شر با قضا و قدر الهی است و ما به قضا و قدر الهی، اعم از خیر و شر و تلخ و شیرینِ آن ایمان داریم. ما جز آنچه که خداوند می‌خواهد، مالک نفع و ضرر خود نیز نیستیم. در امور خود به خدا پناه می‌بریم و در هر آن، نیاز خود را به او عرضه می‌کنیم.[۱]

«اعتقاد داریم کسی که به خلق قرآن اعتقاد داشته باشد، کافر است. اعتقاد داریم که خداوند در آخرت با چشم دیده می‌شود، چنان که ماه در شب چهاردهم مشاهده می‌شود و مطابق روایات منقول از رسول خدا (ص) مؤمنان او را می‌بینند و کافران مؤمنان خداوند را می‌بینند، در حالی که خداوند از آنان محجوب و در پرده است و علت اینکه در جواب حضرت موسی که خواست او را در دنیا ببیند، او برای کوه تجلی کرد، این بود که خواست به موسی بگوید که در دنیا دیدنی نیست.

ما هیچ یک از اهل قبله را به دلیل ارتکاب گناهانی نظیر زنا، سرقت و شرابخواری تکفیر نمی‌کنیم و بر این باوریم که هرکس، یکی از این گناهان کبیره یا گناهانی شبیه اینها را انجام دهد، با این دید که حلال است و به حرام بودن آنها اعتقاد نداشته باشد، کافر است.

اعتقاد داریم که ایمان قول و عمل است و کم و زیاد می‌شود و به روایات صحیح منقول از رسول خدا (ص) در این باره که از راویان عادل نقل شده است و سلسلهٔ آنها به رسول خدا (ص) می‌رسد اعتقاد داریم. به دوستی و مودت سلف باور داریم».[۲]

آنچه گذشت گزیده‌هایی از عقاید اشعری بود که در آغاز کتاب *الابانه* آنها را بیان کرده است و می‌توان گفت بنیاد بسیاری از افکار و عقاید اشعری و اشعریان را تشکیل می‌دهد. نکتهٔ اساسی در مورد بنیادهای اعتقادی اشعریان این است که آنان بر خلاف معتزلیان، دارای اصول مشخصی نظیر اصول پنجگانه نیستند تا برای پذیرش فردی در مکتبشان لازم باشد آن فرد به آن اصولِ مشخص باور داشته باشد. چنان‌که

---

۱. *همان*، ص ۲۶.

۲. *همان*، با اندکی تلخیص.

قبلاً گفته شد آنان معتقد بودند که چیزی جز پیام پیامبر (ص)، اصحاب، تابعان، امامان فقه و ... نمی‌گویند. از این رو همهٔ آنچه که در این حوزهٔ بسیار گسترده قرار می‌گیرد، جزء مبنای فکری آنان است.

با این حال، اشعریان به‌عنوان نسل بعدی متکلمانِ پس از معتزله، نمی‌توانستند نسبت به مسائل جاری در حوزهٔ فکری و معرفتی که از مدتها قبل تحت عنوان مسائل اعتقادی و کلامی مطرح شده بود بی‌تفاوت باشند و یا موضع خاصی نداشته باشند؛ زیرا چنان‌که هنگام بحث معتزلیان گفته شد، آنان مسائل کلامی را در چنان سطح وسیعی مطرح کردند که متکلمان بعدی، ناگزیر باید پیش از هرگونه اقدام ابداعی و اجتهادی، موضع خود را در برابر آنها مشخص می‌کردند.

از این رو کاملاً روشن است که اشعریان و به‌ویژه شخص اشعری باید در مورد اصول و مبادیِ مورد اعتقاد معتزلیان موضع خاصی داشته باشند. خاصه آنکه خود اشعری مدتهای مدیدی به‌عنوان یکی از بزرگان مکتب اعتزال مطرح بوده است و با آنکه از آنان کناره‌گیری کرده بود، نمی‌توان پذیرفت که ذهن جویندهٔ او یکباره همهٔ اصول مسلم و مبادی شناخته‌شدهٔ معتزلی را که خود او نیز سالها با شور و اشتیاق وافری به فهم و تفهیم آنها پرداخته بود، فراموش کند و راه نوین خود را بی‌هیچ سابقهٔ ذهنی بپیماید. این است که انتظار می‌رود، اشعری به‌عنوان متکلمی نواندیش در حوزهٔ کلام اسلامی، باید موضع شفاف و روشنی دربارهٔ عقاید معتزلیان و دیگر گروههای کلامیِ اسلامی و حتی غیراسلامی بگیرد، تا از یک سو، جداییِ وی از مکتبِ سابقش منطقی جلوه کند و از سوی دیگر، دستاوردِ حقیقی او در روشنایی بیشتری عرضه گردد.

این است که می‌بینیم اشعری به‌عنوان بنیان‌گذار مکتبی که بعدها به نام او شناخته شد، به بحث در همهٔ امور اعتقادی وارد شد و دیدگاههای خود را در مورد آنها اظهار نمود تا هم پایه‌های مکتب جدید خود را استحکام بخشد و هم راهی برای اقناعِ پیروانش باز کند. این است که کتاب *اللمع* که یکی از آثار شناخته شده و موجود اوست، ضمن اینکه فصل‌بندیِ کامل و دقیق و دیدگاهی جدلی دارد، به طور

هم‌زمان هر دو مسئلهٔ لازم را پوشش می‌دهد و نشان می‌دهد که بنیادهای فکری او چه جهتی دارد. به نظر می‌آید شاخصه‌های مهم فکری اشعری را بتوان به طور خلاصه در چند مورد بیان کرد:

۱. منبع قرار دادن قرآن و سنت و تسلیم بودن در برابر نصوص؛
۲. ترک بدعت‌گرایی، دوری از بدعت‌گذاران و پرداختن به کتاب و سنت.
۳. ترک بحث و جدل و دشمنی در دین.
۴. تکیه بر احادیث صحیح.[۱]

در اینجا به پاره‌ای از مسائل اعتقادیِ اشعری می‌پردازیم که در آن، نسبت به مبانی و اصول اعتزالی، موضع‌گیریِ خاصی شده است. پیش از پرداختن به این مسئله، طرح این نکته که حقیقتاً موضع و روش کلامی اشعری چه بوده است، مفید به نظر می‌رسد؛ زیرا از هنگامی که اشعری به‌عنوان متکلمی مستقل و جدا از متکلمان معتزلی اظهار وجود کرد، دیدگاههای متناقضی دربارهٔ او اعلام شد. از یک سو، عده‌ای، مریدوار، تمامی آراء و اندیشه‌های منسوب به او را مانند متن قدسی می‌پذیرفتند و آن را مبنای استدلال و بحث و برنامهٔ اعتقادی و عملیِ خود قرار می‌دادند؛ از سوی دیگر، عده‌ای بر ضد او و آرای کلامی‌اش احکام و فتاوایی صادر می‌کردند که تا حد تکفیر و تحقیر او نیز کشیده می‌شد؛ زیرا این تجربه شده است که اگر در بستر رایج علمی یا غیرعلمی که همه چیز در آن تقریباً به صورت جریانی متعارف درآمده و هیچ امر شگرف یا استثنایی‌ای در آن یافت نمی‌شود، ناگاه کسی سربر می‌آورد و سخنان و افکاری برخلاف جریانِ متعارف اظهار می‌کند و خود را سروگردنی بالاتر از دیگران نشان می‌دهد، هالهٔ نور و ظلمت نیز به شیوهٔ غیرعادی او را فرا می‌گیرد و حقیقت‌جویان از نظارهٔ سیمای واقعی او و افکارش باز می‌مانند. این امر در طول تاریخ بارها رخ داده است و هنوز بسیاری از نکته‌های پیچیده و دشوار تاریخ به دلیل همین امر ناگشوده مانده‌اند.

در مورد اشعری، نیز همین اتفاق افتاده است. از این رو، از همان روزهای

---

۱. *معتقد الامام ابی الحسن الاشعری و منهجه*، ص ۶۳ـ۶۵.

آغازین دعوت کلامی خود، با این دسته پرسشهای اساسی مواجه بود که آیا اشعری صرفاً پیرو مذهب اصحاب حدیث و اهل سنت است یا چنان‌که ابن خلدون می گوید راه میانه‌ای را بین مذهب اهل حدیث و اهل سنت از یک سو و مکتب معتزله از سوی دیگر انتخاب کرد؟ آیا او مذهب مستقلی با استفاده از آراء و اندیشه‌هایی که از منابعِ گوناگون گرفته بود تأسیس کرد و مکتبِ التقاطی اصیلی پدید آورد که امروزه آن را تحت عنوان مکتب اشعری می‌شناسیم؟

این پرسشهای اساسی را در روزگاران کهن، افراد نامداری نظیر ابوبکر بیهقی، ابن‌حزم، ابن‌تیمیه، ابن‌خلدون، ابن عساکر و ... و در روزگار معاصر نیز مکدونالد، ونسنک، وات[1]، حموده غرابه، مکارتی[2] و ... آنها را مطرح کرده‌اند.

به نظر می‌آید ارائه پاسخی درخور به این پرسشها، نیازمند ارائهٔ کلیاتی از آراء و عقاید کلامیِ اشعری است. با این کلیات، امکان پاسخگوییِ منصفانه به پرسشهای مزبور که یکباره اصالت و اعتبار کلامی اشعری را به چالش می‌کشند، فراهم می‌شود. برای بیان این کلیات نیز، ناگزیر باید به یکی از متون اصیلی که تقریباً همهٔ محققان و کتاب‌شناسان بر اصالت و انتساب قطعی و تردیدناپذیرِ آن به اشعری اتفاق دارند، استناد نماییم. این است که در میان چند اثر باقی‌مانده از اشعری، کتاب *اللمع* را که تقسیم‌بندی منظم‌تری دارد، مبنای بحث خود قرار می‌دهیم و هرجا که احساس نیاز شد، توضیح لازم را ارائه می کنیم.

توحید خداوند

مسئلهٔ توحید، در دین اسلام به صورتی ویژه مطرح شده است. با آنکه همهٔ ادیان به گونه‌ای در این مسئله اظهار نظر کرده‌اند، در دین اسلام به شیوهٔ خاصی دربارهٔ آن بحث می‌شود؛ زیرا مقتضیات و لوازمی بر آن مترتب است که در حوزهٔ شریعت، یا بُعد عملی دین نیز از ادیان و باورهای دیگر جدا می‌شود. اصل این مسئله، بدون هیچ

1. Wat
2. Maccarthy

اختلاف و جدالی میان همهٔ افرادی که خود را پیرو دین اسلام می‌دانند و به پیامهای پیامبر باور دارند، مقبول است و به هیچ وجه در مورد آن بحث و مناقشه صورت نگرفته است.

این امر تا زمانی که بُعد ایمانی بر فضای اعتقادیِ جهان اسلام حاکم بود، تقریباً مسلم و محرز بود. به سخن دیگر، این مسئله تا زمانی که دستِ کاوشهای عقلی و کندوکاوهای فلسفی به دامنِ عقایدِ ایمانی نرسیده بود از مسائل مورد اتفاق و وحدت‌آفرینی بود که پیروان آن را، در برابر هرگونه گزندی حراست می‌کرد و همهٔ مسلمانان این مسئله را همان‌طور که از جانب رسول خدا (ص) آمده بود، پذیرفته بودند؛ اما آنچه موجب جداییِ صفوف مردم از یکدیگر شد، همین مسئله بود.

رفته‌رفته با رخ دادن حوادثی که قبلاً به اجمال پاره‌ای از آنها را بیان کردیم، جهان اعتقادیِ اسلام، ناگزیر راه عقلانی شدن را در پیش گرفت. به بیان روشن‌تر اینکه در حوزهٔ سیاست، فرهنگ و اقتصادِ جامعهٔ اسلامی حوادثی رخ داد که دسته‌ای از مسلمانان را بر آن داشت تا در مورد مسائل ایمانی و درونی دین، به شیوهٔ فلسفی بحث کنند. این امر، در اوایل، چندان وضوح و تمایزی نداشت؛ اما در درازمدت به جریانی توانمند و مقتدر تبدیل شد که مهار آن، نیازمند فهم و درک عمیق مسائل آن بود و همین امر موجب شد که پیوستن به آن، امری معقول و موجه جلوه کند.

با بررسیهای عقلی‌مآبانه‌ای که در حوزه‌های ایمانی انجام شد، و با تجزیه و تحلیلهای پنهان و پیدای بسیاری از رخدادهای سیاسی و اجتماعی، رفته‌رفته زمینهٔ بحث در باب بنیادهای اعتقادیِ اسلامی پدید آمد. به‌ویژه مسلمانانی که نقش مهم آنان در این حوزه‌ها قابل کتمان نیست، دربارهٔ اقتضائات توحید، نبوت، معاد، جبر و اختیار بحثهای مفصّلی انجام دادند.

اما منظور از توحید در علم کلام و به‌ویژه جهت‌گیریهای متکلمان، توحید سادهٔ ایمانی و همگانی نیست؛ بلکه معنای خاصی از آن مد نظر است که با توجه به

دیدگاهها و مواضع متکلمان تبیین و توجیه می‌شود. این مسئله قبلاً در مورد معتزلیان تا حدی توضیح داده شد و اتفاقاً بیشتر اندیشه‌های عقلی و حتی سیاسی آنان که بارها تا حد افراط و تندروی هم کشیده شد، از همین دیدگاهشان دربارهٔ توحید و مقتضیات آن نشئت می‌گرفت.

آنچه در مسئلهٔ توحید متکلمان مسلمان دربارهٔ آن بحث کردند و مسائل متعددی دربارهٔ آن پدید آمد، این بود که آیات قرآن و احادیث پیامبر، صفاتی نظیر قدرت، اراده، علم، حیات و کلام را به خدا نسبت می‌دهند. پرسش این است که آیا این صفات، عین ذات او هستند یا غیر ذات او؛ یا نه عین ذات او هستند و نه غیر ذات او؟[1]

عالمان قبل از معتزله عموماً در این مسئله بحث نمی‌کردند و از تأمل در آن پرهیز می‌کردند. معتزله با توجه به تعمقی که در این‌گونه مسائل می‌نمودند، گفتند، چون خداوند از همهٔ جهات واحد است، به هیچ وجه جایی برای کثرت در حقیقت او وجود ندارد؛ زیرا اگر این صفات غیر ذات او باشند، قطعاً مرکب هستند و اگر مرکب باشند، هر جزء آن نیازمند اجزای دیگر است. از سوی دیگر، اگر صفاتی غیر از ذات وجود داشته باشند، قطعاً باید مانند خود ذات قدیم باشند. این در حالی است که هر آنچه قدیم است، اله است و بدین‌گونه الزاماً تعدد اله یا چندخدایی پدید می‌آید که شرک و محال است. مطالب زیر، توضیح بیشتری بر این مطلب است.

الف) وجود خدا

برهانی که اشعری برای اثبات وجود خداوند بیان می‌کند، بر این پایه استوار است که نقص حال انسان، دال بر وجود علتی کامل و صانعی مدبر است. خلاصهٔ برهان او به این شرح است: وقتی که انسان وجود خودش را می‌بیند، درمی‌یابد که از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر منتقل شده است. یعنی مراحلی نظیر نطفه، علقه، مضغه، گوشت، استخوان و خون را پشت‌سر گذاشته است. از سوی دیگر می‌داند که خودش، عامل

---

۱. *ظهر الاسلام*، ج ۴، ص ۷۴.

انتقال خودش در همهٔ این مراحل نبوده است؛ زیرا او در اوج قدرت و کمال عقل خودش نیز نمی‌تواند، یک گوش، چشم و یا هر عضو دیگری را برای خودش بیافریند. بنابراین انسان در حال ضعف و نقصان خود، به طریق اولی از انجام این کارها و اینکه خودش را کامل کند، ناتوان‌تر بوده است و به همین ترتیب در حال پیری و کهولتش نیز از بازگرداندنِ خودش به دوران جوانی ناتوان است. همهٔ این حالات دال بر این است که موجودی، او را از حالتی به حالتی دیگر منتقل کرده و مدبری، امور او را تدبیر کرده است.

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا امکان ندارد، این نقل و انتقالات بدون منتقل‌کننده و مدبری انجام شود؟ در پاسخ باید گفت همچنان‌که پنبه بدون نخ‌ریس و نساج، خودش به نخ و لباسِ بافته‌شده تبدیل نمی‌شود و یا گل و خاک، بدون سازنده و بنا، خودبه‌خود به آجر و ساختمان تبدیل نمی‌شوند، انسان نیز خودش نمی‌تواند از حالتی به حالتی دیگر منتقل شود.

ب) صفات خدا

اشعری صفات خداوند را دو گونه می‌داند. یک گونه صفاتی هستند که از طریق افعال و دلالت افعال بر آنها به ثبوت می‌رسند؛ مثل حیات، علم، قدرت، اراده. گونهٔ دیگر صفاتی هستند که با نفی صفاتِ نقصی از ذات خداوند برای او اثبات می‌شوند؛ مثل سمع، بصر، کلام، بقاء.

بی‌مانندی

اشعری پیش از بیان جزئیات این مسئله، این پرسش را مطرح می‌کند که اگر کسی بگوید به چه دلیلی شما می‌پندارید، خداوند سبحان به مخلوقات شباهتی ندارد، در پاسخ به او می‌گوییم: به این دلیل که اگر خداوند به مخلوقات خود شباهت می‌داشت، حکم او در مسائلی که به حادثات مربوط می‌شود، همانند حکم آن مخلوق می‌شد. از سوی دیگر، اگر شبیه مخلوق خود بود، از دو حال خارج نبود: یا از جمیع جهات شبیه او بود، یا از بعضی جهات. اگر از جمیع جهات شبیه آن بود، او

نیز مانند آن مخلوق از جمیع جهات حادث بود و اگر از بعضی جهات شبیه آن مخلوق بود، از همان جهات، حادث بود؛ ولی مسئله اینجاست که محال است حادث، قدیم باشد.[۱] خداوند هم می‌فرماید: «لَیْسَ کَمِثْلِه شَیْءٌ»[۲]؛ «وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً اَحَدٌ».[۳]

یکتایی

اشعری در اثبات احدیت و یکتایی خداوند می‌گوید: دو خدا، تدبیرشان بر نظامی جاری نمی‌شود و اِحکام و اتساق نمی‌یابد. از این رو ناگزیر هر دو یا یکی از آنان دچار عجز و ناتوانی می‌شود؛ زیرا اگر یکی از آنان بخواهد انسانی را زنده کند و دیگری بخواهد همان انسان را بمیراند، از دو حال خارج نیست: یا خواستهٔ هر دو انجام می‌شود یا نمی‌شود؛ ولی محال است که خواستهٔ هر دوی آنها انجام شود؛ زیرا محال است که یک جسم در آنِ واحد هم زنده و هم مرده باشد. اگر خواست هر دوی آنان نیز انجام نشود، عجز هر دوی آنها لازم می‌آید و موجود عاجز و ناتوان نه خداست و نه قدیم. همچنین اگر خواستِ یکی از آنان برآورده شود، ناتوانیِ خدایی که خواسته‌اش برآورده نشده است، لازم می‌آید و موجود عاجز و ناتوان نه خداست و نه قدیم. از این رو آنچه گفتیم دلیل یکتا بودن صانع اشیاست.[۴] خداوند تعالی نیز فرموده است: «لَوکانَ فیهِما آلِهَةٌ الاّ اللهُ لَفَسَدَتا»[۵] «اگر در آن دو [آسمان و زمین] معبودانی جز خدا می‌بود، البته تباه می‌شدند».

دانایی (علم)

او برای اثبات عالم بودن و دانایی خداوند، این گونه استدلال می‌کند: دانایی خداوند

---

۱. *اللمع*، ص ۲۰ـ۲۱.
۲. شوری، ۱۱.
۳. اخلاص، ۴.
۴. *اللمع*، ص ۲۱ـ۲۲.
۵. انبیاء، ۲۲.

به این دلیل است که افعال و کارهای محکم و حکیمانه، تنها از موجودی دانا برمی‌آید؛ مثلاً کسی که از ظرافتهای صنعت حریربافی بی‌بهره است و دربارهٔ آن علم ندارد، نمی‌تواند تصاویر زربفت را بر حریر و دیبا ببافد. از این رو با دیدن انسان و دقت در انسجام وجود او و تدبر در ساختمان منظم و اجزای شگفت‌انگیز بدن او مثل گوش، چشم، مجاری آب و غذا و ... و نیز آسمان و خورشید و ماه و ستارگان، پی می‌بریم، کسی که آن را آفریده، به کُنه و کیفیت آن علم داشته است.

اگر جایز باشد که کارهای حکیمانه، از غیرعالم نیز صادر شود، پس می‌توان گفت، همهٔ احکام و تدابیر و صنایعی که از انسان صادر می‌شود، ناآگاهانه از او بروز می‌کند؛ ولی چون این امر محال است، پس باید گفت کارهای درست و منظم، تنها از موجود دانا سر می‌زند.[1]

حیات و توانایی

کارهای منظم و دقیق، تنها از موجود توانا و زنده (حیّ) صادر می‌شود؛ زیرا اگر حدوث چنین اموری از موجودات ناتوان و غیر زنده جایز می‌بود، چه بسا کارهایی که از مردم صادر می‌شود، در حال ناتوانی و مرگ آنها باشد؛ ولی چون چنین امری غیرممکن است، نتیجه می گیریم که آفرینندهٔ این امور منظم و دقیق، حیات و توانایی دارد.[2]

اراده

اشعری در اثبات مرید (اسم فاعل اراده) بودن خداوند می گوید: اگر موجود زنده، اصلاً چیزی اراده نکند، واجب است به یکی از اضداد اراده نظیر سهو، کراهت و سایر آفات متصف باشد. همچنان‌که اگر موجود زنده اصلاً به چیزی علم نداشته باشد، باید به یکی از اضداد علم، مثل جهل، سهو، غفلت، مرگ و یا آفات دیگری

---

۱. *اللمع*، ص ۲۵ـ۲۶.

۲. *همان*، ص ۲۶.

از این قبیل موصوف باشد؛ ولی وقتی که محال است خداوند همواره به ضد علم موصوف باشد، ثابت می‌شود که خداوند تعالی همواره مرید (دارای اراده) بوده است؛[1] زیرا در غیر این صورت ملزم می‌شود که به هیچ وجه چیزی را اراده نکند؛ چرا که اگر خداوند همیشه به ضد اراده موصوف بوده باشد، باید آن ضد اراده قدیم باشد؛ زیرا عدم قدیم نیز مانند حدوث قدیم محال است. از این رو باید خداوند هیچ‌گاه چیزی را اراده نکند و این باطل است.

رابطهٔ ذات و صفات

اکنون که مطالبی در مورد دیدگاههای اشعری دربارهٔ ذات و صفات خداوند گفته شد، به نظر می‌آید باید به یکی از مسائل بسیار مهم و بنیادینی که در تاریخ علم کلام مطرح شد و در حوزهٔ کلامی اشعری بسط و گسترش چشم‌گیری یافت اشاره کرد و آن، بحث ارتباط ذات با صفات است.

قبلاً دربارهٔ معتزله و دیدگاههای خاص آنان دربارهٔ ذات الهی و صفات او اجمالاً مطالبی گفته شد. شاید فلسفی کردنِ باورهای موجود در باب ذات و صفات الهی، از جمله شگرف‌ترین کارهایی باشد که معتزلیان در حوزهٔ علم کلام انجام دادند. آنان می‌گفتند، بسیاری از آیات قرآن و احادیث نبوی، صفاتی نظیر علم، حیات، قدرت، اراده، کلام و ... را به خداوند نسبت می‌دهند. حال می‌توان پرسید که آیا این صفات عین ذات الهی هستند یا غیرذات او یا اینکه نه عین ذات او هستند، نه غیر ذات او؟

معتزلیان در جواب می‌گفتند که خداوند از همهٔ جهات واحد و یکتاست و به هیچ‌وجهی، کثرت در او راه ندارد؛ بنابراین صفات خدا عین ذات اوست؛ زیرا اگر این صفات غیر ذات او باشند، مرکب‌اند و اگر مرکب باشند، هریک از اجزا، به سایر اجزا نیازمند است. همچنین اگر این صفات غیر ذات الهی باشند، باید مثل ذات الهی قدیم باشند و به این صورت «تعدد قدما» پدید می‌آید. از سوی دیگر هرچه قدیم

---

۱. *اللمع*، ص ۳۸.

باشد، خداست و اگر صفات قدیمی وجود داشته باشند، بدون شک چندخدایی یا تعدد اله پدید می‌آید.

قبلاً در باب گفته‌های معتزلیان در این باره، سخنان ابوالهذیل علاف را ذکر کردیم. وی می‌گفت: خداوند عالم است با علمی که خودِ اوست؛ قادر است از طریق قدرتی که خود اوست؛ زنده است با حیاتی که خود اوست و ... . از این رو هرگاه گفته شود که خدا عالم است، علمی برای خدا اثبات شده است که خود اوست و جهل از ذات او نفی شده است.

معتزلیان می‌گفتند: خداوند متعال، حیّ، عالم، قادر، مرید بالذات است؛ نه با حیات و علم و قدرت و اراده‌ای که زاید بر ذات اوست؛ زیرا اگر او با علمی زاید بر ذات، عالم باشد و به همهٔ این صفات موصوف باشد، از آنجایی که همهٔ این صفات زاید بر ذات هستند، صفت و موصوف و حامل و محمول پیش می‌آید و خداوند تعالی از این‌گونه امور منزه است.

زمانی که اشعری در عرصهٔ علم کلام اندیشه‌های خود را مطرح کرد، یکی از اموری که در آن با معتزلیان اختلاف داشت، مسئلهٔ رابطهٔ ذات و صفات بود. او برخلاف معتزلیان، این‌گونه صفات را سلبی نمی‌دانست. نظام معتقد بود صفات خداوند سلبی است؛ یعنی برای ذات، اقتضای هیچ امری زاید بر آن را ندارد و مثلاً اگر گفته شود که «الله عالم» علمی برای خداوند اثبات شده که همان ذات اوست و جهلی از او نفی شده است. به این ترتیب استدلال شده است که معلوماتی وجود دارند که برای ذات منکشف هستند و به همین ترتیب سایر صفات.

ولی اشعری این دیدگاه را رد کرد و گفت که صفات خداوند قائم به ذات او هستند؛ یعنی این صفات نه ذات او هستند و نه غیر ذات او؛ چون نمی‌توان این مطلب را تصور کرد که ذات، بدون حیات، حیّ باشد، بدون علم، عالم باشد، بدون قدرت، قادر باشد، و بدون اراده، مرید باشد، بلکه خداوند عالم است از طریق علم، قادر است با قدرت، حیّ است با حیات و مرید است با اراده؛ چراکه اگر کسی بگوید، خداوند عالم است، ولی علمی وجود نداشته باشد، سخن او متناهی خواهد بود. در

مورد سایر صفات نیز همین امر صدق می کند.

اسمای خداوند از صفات او مشتق شده‌اند. نظیر اسمهای عالم، قادر، حیّ و مرید، که به‌ترتیب از صفات علم، قدرت، حیات و اراده مشتق شده‌اند. از این رو ناگزیر باید این گونه صفات برای خداوند اثبات شوند.[۱]

اشعری در جای دیگری می گوید، یکی از دلایلی که خداوند با علم، عالم است، این است که مسئله از دو حال خارج نیست: یا خداوند به وسیله خودش عالم است یا به وسیله علمی که محال است خودش باشد. اگر به وسیلهٔ خودش عالم است، خودش علم است؛ ولی محال است که علم، عالم باشد؛ در حالی که معلوم است که خداوند عالم است. پس محال است که خداوند به وسیلهٔ خودش عالم باشد وگرنه علم غیرعالم خواهد بود.[۲]

علاوه بر این، عقل به اختلاف دو مفهومِ معقول، یعنی به اختلاف مفهوم قادر و عالم، حکم می کند. از این رو معلوم شد که دو صفت قائم به نفس خودشان وجود دارد که غیر از ذات او هستند. پس خداوند عالم است به وسیلهٔ علم، قادر است به وسیلهٔ قدرت و ... و همهٔ این صفات ازلی، قدیم و قائم به ذات الهی هستند؛ پس نه ذات الهی هستند و نه غیر ذات او. علم او به همهٔ معلومات، قدرت او به همهٔ مقدورات و ... تعلق می گیرد.[۳]

ج) اجمالی دربارهٔ کلام خداوند

معتزله قائل به خلق قرآن بودند و می گفتند، قرآن حادث است و خداوند آن را آفریده است. در مقابل، حشویه می گفتند، قرآن لفظاً و معناً قدیم است و حروف و کلمات و هر آنچه قرآن نامیده می‌شود نیز قدیم و غیر مخلوق است. در این میان، اشعری راه میانه‌ای در پیش گرفت و گفت قرآن کلام است و مخلوق و حادث

---

۱. *فرق الاسلامیین*، ص ۵۴۵.

۲. اقتباس از *اللمع*، ص ۳۱.

۳. *ظهر الاسلام*، ج ۴، ص ۷۵.

نیست، ولی حروف و کلمات و اصوات، مخلوق و جاویدند.[1]

اشعری برای تبیین دقیق اعتقاد خود در مورد قرآن کلام را به دو گونهٔ کلام لفظی و کلام نفسی تقسیم می‌کند. از نگاه وی، اطلاق عنوان کلام به لفظ، یا بر سبیل مجاز است یا از باب اشتراک لفظ و مقصود از اینکه کلام خدا قدیم است، همان کلام نفسی است؛ یعنی معنای آن قدیم است، نه الفاظ آن. هنگامی که می‌گوییم، قرآن قدیم است، منظور همین است وگرنه کلمات و حروف و کاغذ و مرکب و غیر آن همه حادث‌اند.[2] وی می‌گوید: الفاظ از زبان فرشتگان بر پیامبران نازل شده است، دلالتهایی بر کلام ازلی هستند. دلالت، مخلوق و حادث است و مدلول، قدیم و ازلی است.[3]

اشعری در رد دیدگاه طرفداران خلق قرآن می‌گوید: هر زنده‌ای متکلم است. حال که خداوند با حیات قدیمی، حیّ است، ناگزیر با کلامی قدیم، متکلم است. از سوی دیگر، کسی که متصف به کلام نیست، به ضد آن یعنی لالی و سکوت متصف است که خداوند از این‌گونه صفات منزه است؛ پس خداوند با کلامی قدیمی متکلم است.[4]

در جای دیگر می‌گوید، یکی از دلایلی که اثبات می‌کند کلام خداوند غیر مخلوق است، این فرمودهٔ خداوند است: «قُلْ لَوْ کان البحرُ مداداً لِکَلِماتِ ربّی لَنَفِدَ البَحْرُ قَبْلَ أنْ تَنْفَدَ کلماتُ ربّی»[5] «بگو: اگر دریا برای سخنان پروردگارم جوهر باشد، بی‌شک دریا پیش از آنکه سخنان پروردگارم پایان پذیرد، تمام خواهد شد».

اشعری در تفسیر این آیه می‌گوید: اگر دریاها مداد شوند و کلمات پروردگار را بنویسند، پایان می‌یابند و شکسته می‌شوند؛ ولی دست فنا و نابودی به دامن کلمات پروردگار نمی‌رسد. همچنان فنا و نابودی به علم خدا راه ندارد. از سوی دیگر، کسی

---

۱. ر.ک.: *تاریخ المذاهب الاسلامیة*، ص ۱۵۷.
۲. ر. ک.: *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۱۵۰.
۳. *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۱۲۲ـ۱۲۳.
۴. *فی علم الکلام*، ج ۲، ص ۷۰.
۵. کهف، ۱۰۹.

که کلامش فانی شود، دستخوش آفات می‌شود و قانون سکوت بر او جاری می‌گردد. حال که چنین امری در مورد پروردگار ما درست نیست، باید بگوییم، خداوند همیشه متکلم بوده است؛ زیرا لازمه اینکه متکلم نبوده باشد، این است که سکوت و آفات بر او جاری شود.[1]

دلیل دیگری که اشعری در ردّ عقاید طرفداران خلق قرآن بیان می‌کند این آیه است که می‌فرماید: «إنْ هَذا إلاّ قول البشر»[2] «این [قرآن] نیست مگر سخن انسان».

این آیه را خداوند از زبان مشرکان نقل می‌کند، آنها معتقد بوده‌اند که قرآن قول بشر است. از این رو کسی که معتقد باشد قرآن مخلوق است، آن را جزء قول بشر قرار داده است و این مسئله‌ای است که خداوند آن را رد و انکار کرده است.

افزون بر این، اگر خداوند تا هنگام آفرینش مخلوقات، متکلم نبوده و بعد از آن تکلم کرده است، باید پذیرفت که اشیا بدون «امر» و «قول» او خلق شده‌اند و کسی قولِ «کُنْ» را در مورد آنها نگفته است؛ ولی این امر، ردّ قرآن و خروج از دیدگاه جمهور مسلمانان است.[3]

د) رؤیت خداوند

قبلاً گفته شد که معتزلیان به عدم رؤیت خداوند معتقدند و به این آیه استدلال می‌کنند: «لا تدرکه الأبصارُ و هو یدرک الأبصار».

ولی اشعری با آنان مخالفت کرد و گفت: خداوند در آخرت دیده می‌شود؛ زیرا در قرآن آمده است: «وُجوهٌ یومَئذٍ ناضِرَةٌ * إلی ربِّها ناظِرَةٌ».

همچنین در احادیث بسیاری از رؤیت خداوند در قیامت سخن گفته شده است. برخی از اصحاب، تابعان و تبع تابعان و فقیهان نیز در این باب اتفاق نظر دارند. بسیاری از عالمان و بزرگان اصحاب، مسئلهٔ رؤیت خداوند را از حضرت پیامبر (ص)

---

۱. *الابانه فی اصول الدیانة*، ص ۴۰.

۲. مدثر، ۲۵.

۳. *الابانه فی اصول الدیانة*، ص ۴۱.

نقل کرده‌اند و از هیچ‌کدام آنان روایت نشده که دیده شدنِ خداوند را در قیامت قبول نداشته باشند. آنچه در این باب یعنی عدم رؤیت خداوند از عایشه روایت شده، در مورد دیده نشدن خداوند در دنیاست.[1]

معتزله می‌گفتند: دیدن (رؤیت) مستلزم این است که دیده شده، دارای جهت، مکان و صورت باشد و شعاع نور به او برسد و همهٔ این امور در مورد خداوند تعالی محال است.

اشعریان می‌گویند: هر «موجودی» دیده شود و خداوند هم موجود است؛ پس صحیح است که دیده شود. از این گذشته قیودی نظیر جهت، مکان و رسیدن شعاع نور، در مورد رؤیت در دنیاست. ما نمی‌دانیم که در آخرت چگونه خواهیم بود و رؤیت باری تعالی را بر چه وضعی تخیل کنیم؛[2] به‌علاوه آنچه که مخالفانِ رؤیت خداوند در باب جواز رؤیت ذکر کرده‌اند، مثل قرار داشتن در مکان، نزدیکی و دوری، رویارویی با آن و ... هیچ‌کدام شرط لازم برای دیدن نیستند. اشعری می‌گوید: اینها همه اوصاف موجودی است که دیده می‌شود و آنها نه، شرط دیدن است و نه علت جواز مشاهدهٔ او. دیده شدن موجودی که روبه‌روی ما قرار دارد به سبب آن نیست که در مقابل ماست؛ چون پیش از رؤیت، دارای خصلتِ قرار داشتن در مقابل ما نبوده است. رؤیت صرفاً در حالتی که مقابل بیننده قرار می‌گیرد، به وی تعلق می‌گیرد؛ درست همان‌گونه که شیء مربع یا دایره مانند، به صورت مربع یا دایره دیده می‌شود. مسلماً مربع و دایره بودن شرط تعلّقِ رؤیت به آن نیست.[3]

اشعری برای اثبات صحت رؤیت خداوند متعال، در جایی چنین استدلال می‌کند: از جمله چیزهایی که دال بر این است که خداوند با چشم دیده می‌شود، این فرمایش حضرت موسی (ع) است که می‌فرماید: «رَبِّ ارنی انظر إلیک».[4]

از موسی که خداوند، لباس انبیا را بر تن او پوشانده و او را با عصمت انبیا

---

۱. ر.ک.: *مقالات الاسلامیین*، ص ۷۹ـ۸۲.

۲. *ظهر الاسلام*، ص ۸۲؛ *الملل و النحل*، ص ۱۰۰.

۳. ر.ک.: *مقالات الاسلامیین*، ص ۸۰ـ۸۱.

۴. اعراف، ۱۴۳.

معصوم فرموده، بعید است، از خدا امری محال و غیرممکن را طلب کند. اگر چنین امری در مورد موسی (ع) جایز نباشد، در می‌یابیم که رؤیت خداوند جایز است و اگر معتزله می‌پندارند دیدار خداوند محال است، یعنی آنان خود را از حضرت موسی (ع) نسبت به خداوند داناتر می‌دانند و این چیزی است که هیچ مسلمانی آن را نمی‌گوید.[1]

بدین‌ترتیب دیده می‌شود که اشعریان به رؤیت الهی معتقدند و برای این اعتقاد، دلایل عقلی و سمعی، یا معقول و منقول دارند. با این همه، مبنای اصلی استدلالهای اشعری در این باره، آیات ۲۲ و ۲۳ سورهٔ قیامة است. راهکار دیگر اشعری در این باره، تخصیص پاره‌ای آیات و احادیث دیگر است تا بر امکان رؤیت تأکید کند و حتی دلیل این را که حضرت موسی (ع) خداوند را رؤیت نکرد نقص بیننده (رائی) می‌داند، نه‌دیده شونده (مرئی)؛ زیرا اگر واقعاً امکان چنین امری منتفی بود، خداوند به حضرت موسی می‌فرمود: لستُ مرئیاً؛ یعنی من رؤیت‌پذیر نیستم.

اکنون که از نگاه اشعری رؤیت خداوند در قیامت محرز شد، سؤال این است که آیا حضرت محمد، خداوند را در معراج یعنی در دنیا دیده است یا نه؟ بر اساس برخی از روایات نقل شده از ابن‌عباس، حضرت پیامبر (ص) خداوند را در دنیا دیده است. در مقابل این روایت، از عایشه، نقل شده که حضرت پیامبر (ص)، خداوند را ندیده و برای اثبات نظر خود همان آیهٔ مورد استناد معتزلیان (آیهٔ ۱۰۳ از سورهٔ انعام) را قرائت کرده است. در این باب اشعری متمایل به روایت ابن‌عباس است و روایت عایشه را اجتهاد و برداشت شخصی او می‌داند و در ضمن آنچه از عایشه روایت شده در باب رؤیت در دنیاست نه در قیامت؛ چون خود او از پیامبر (ص) نقل کرده که مؤمنان خداوند را در قیامت خواهند دید.[2]

ه) نظریهٔ کسب و خلق افعال

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در آن اشعریان با معتزلیان مخالفت کردند، مسئلهٔ خلق

---

۱. *الابانه فی اصول الدیانه*، ص ۳۱ـ۳۲.

۲. *مقالات الاسلامیین*، ص ۸۱

افعال بود. معتزلیان می گفتند، بندگان افعال خودشان را خلق می کنند. به همین سبب در مورد آن اعمال از آنها بازخواست می‌شود و ثواب و عقاب الهی که بر این اعمال مترتب می‌شود، عدل است؛[۱] اما اشعری معتقد است که افعال بر دو گونه‌اند: افعال اضطراری و افعال اختیاری. وی می گوید: هرکس می‌داند که حرکات ارادی به اختیار خود او انجام می‌شود؛ چون او قادر است آنها را انجام دهد یا انجام ندهد. اما قدرت در انسان چیزی است، خارج از ذات او و زاید بر او؛ زیرا اگر قدرت، ذاتیِ انسان بود هرگز از او جدا نمی‌شد؛ حال آنکه گاه این قدرت از او جدا می‌شود؛ چون گاه بر انجام کاری قادر است و گاه عاجز. این قدرت، خالق افعال انسان نیست؛ زیرا اگر افعال اختیاری، مخلوق خدا و بنده، هر دو باشد، این به معنای اجتماع دو مؤثر در یک امر و محال است.[۲]

اشعری، معتزلیان را نقد می‌نماید و می گوید، شما می‌پندارید در قلمرو خدا، کفر وجود دارد؛ در حالی که او خواستار آن نیست. از سوی دیگر، او خواستار ایمان همهٔ خلق است؛ ولی همهٔ آنها ایمان نمی‌آورند. پس لازمهٔ قول شما این است که بیشتر آنچه که خداوند خواسته است، واقع شود، واقع نشده و بیشتر آنچه که خداوند خواسته، واقع نشود، واقع شده است. این در حالی است که خداوند خود را «فعال لما یرید» خوانده است. با این وصف در ملک او اموری رخ می‌دهد که او نمی‌خواهد. از این رو باید پذیرفت که چنین اموری از روی سهو و غفلت خداوند رخ داده‌اند؛ ولی چنین حالاتی در مورد خداوند محال است؛ زیرا این دو حالت با صفت علم که خداوند به آن متصف است، متناقض و ناهمخوان است. پس اگر کفر و عصیان را خلق کرده است، باید آنها را اراده کرده باشد؛ زیرا درست نیست، چیزی را خلق کند که آن را نمی‌خواهد.

ارادهٔ خداوند نیز مانند علم اوست؛ یعنی همچنان که خداوند به همهٔ معلومات علم دارد و درست نیست که در هستی چیزی رخ بدهد که خلق به آن علم ندارد و

---

۱. *ظهرالاسلام*، ص ۸۲ـ۸۳.

۲. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ص ۱۴۹.

به این ترتیب خداوند به جهل متصف شود. همچنین درست نیست که چیزی در هستی، خارج از حوزهٔ اراده و خواست او رخ دهد تا خداوند به سهو و غفلت، یا به عجز و ضعف متصف شود؛ یعنی همچنان که ذره‌ای در آسمانها و زمین از حیطهٔ علم او خارج نیست، به همین‌ترتیب هر خیر و شری که در عالم واقع می‌شود، به خواست و ارادهٔ خداوند است.

البته اشعری در ظاهر امر، جبرگرایان را یاری نمی‌کند؛ زیرا افعال اضطراری و اختیاری را از هم جدا می‌کند و بر این اعتقاد است که انسان نمی‌تواند مانع وقوع افعال اضطراری شود؛ ولی در مورد وقوع نوع دوم، قدرت دارد؛ جز آنکه حدوث قدرت و اختیار او مسبوق به ارادهٔ خداوند است و انسان از طریق این قدرت حادث، افعال خودش را «کسب» می‌کند. پس فعل مُکتَسَب توسط قدرتی حادث انجام می‌شود.

به‌عبارت روشن‌تر اینکه هرگاه انسان بخواهد فعلی را انجام دهد و کاملاً خود را برای انجام آن مصمم کند، خداوند در آن لحظه قدرت انجام آن فعل یا عمل را در انسان به وجود می‌آورد که در این صورت آن قدرت مخلوق خداوند و مکسوب انسان است. پس هرگاه انسان ارادهٔ عمل خیری کند، خداوند قدرت بر آن عمل را در او خلق می‌کند و انسان مستحق پاداش می‌شود و چون ارادهٔ عمل شری کند، خداوند قدرت بر آن عمل را در او خلق می‌کند و او را بر انجام آن، کیفر می‌دهد. بنابراین کسب نزد اشعری، جانشینِ خلق است نزد معتزله و اراده نزد هر دو، شرط اساسیِ کیفر دادن است. پس تعلق قدرت خدا به افعال اختیاری بندگان، تعلق ایجاد است و تعلق قدرت بنده، به علت اراده‌ای که کرده، تعلق کسب است.[1]

بنابراین افعال اضطراری و اختیاری، از لحاظ خالق مشترک‌اند؛ ولی از لحاظ کاسب با هم تفاوت دارند؛ زیرا خداوند آن دو را خلق کرده است؛ ولی انسان فقط اعمال اختیاری را کسب کرده است.

دلیل روشن این امر آن است که اگر انسان فاعل حقیقی افعال خود بود، آنها

---

۱. ر.ک.: *همان*، ص ۱۴۹ـ۱۵۰.

را به صورتی انجام می‌داد که خود می‌خواست و دوست داشت. به‌عنوان مثال، کافر، کفر خودش را درست و زیبا جلوه می‌داد و فرد مؤمن می‌خواست که ایمانش سختی و مشکل نداشته باشد؛ ولی حقیقت این است که امور، مطابق خواست مؤمن و اشتهای کافر انجام نمی‌شود.

چنان‌که دیده می‌شود، این مسئله صرفاً معارضه و ضدیت با اندیشه‌های معتزلیان است؛ زیرا معتزلیان یکباره نقش خدا را در خلق اعمال و افعال انسانی کمرنگ و حتی بی‌رنگ می‌کردند. با آنکه در نگاه نخست دیدگاه اشعری با دیدگاه جبرگرایان مخالف است، در طول تاریخ، بسیاری از صاحب‌نظران، اشعری و پیروان فکری او را در زمرهٔ جبرگرایان قرار داده‌اند.

با آنکه مسائلی نظیر وجود «شر» در عالَم، استطاعت، هم‌زمانی قدرت و انجام فعل، تکلیف مالایطاق، و تجویز و تعدیل، که از جمله لوازم این بحث هستند ناگفته مانده است، با هدف پرهیز از اطالهٔ کلام، بحث کسب را نیز به پایان می‌بریم.

فصل چهارم

اشعریان پس از اشعری

بیشتر آنچه تاکنون دربارهٔ اشعریان گفته شد، آراء و اندیشه‌هایی بود که در آثار و نوشته‌ها به ابوالحسن اشعری منسوب می‌کنند و با آنکه بسیاری از آثار و نوشته‌های او در روزگار ما نرسیده، از آنچه که در آثار کلامی دربارهٔ او گفته شده است، می‌توان نظام اندیشهٔ کلامی او را برآورد کرد و بنیادهای فکری و اعتقادی او را تا حد زیادی تشخیص داد.

افول ستارهٔ مجد معتزلیان، مشروعیت یافتن مخالفانِ معتزله در میان مردم، افراط نابجای معتزلیان در باب افکار و عقاید خود، ناکافی بودن اندیشه‌های اعتزالی برای تبیین و توضیح مسائل فکریِ جاری در سطح جهان اسلام، سیاست‌زدگی متکلمان معتزلی و از همه مهم‌تر، دخالت مستقیم آنان در مشکلاتی که برای فقیهان و محدثان پدید آمد و نیز تبدیل امپراتوری پهناور اسلامی به فضایی شبیه دادگاههای تفتیش عقاید به‌علاوهٔ تأکید افراطیِ اهل حدیث که بسیاری از مسلمانان پیرو آنان بودند بر متون دینی و پایبندی بی‌چون و چرای آنان به ظاهرِ این متون، پرهیز تقواگونهٔ اکثریت آنان از استدلال دربارهٔ مطالب این متون، احتراز فوق‌العاده از تأویل‌گرایی و ...، همه، وجود شخصی را که هم از آفات و نارساییهای مکتبی اعتزالیان بری باشد و هم ناکارامدیهای اهل ظاهر را جبران کند، موجه و منطقی جلوه می‌داد.

در اینکه اشعری متکلمی توانمند و زبردست است، کسی شک نمی‌کند. حتی

بسیاری از افراد ریزبین و نکته‌سنجی که به تاریخ‌نگاری عقاید و اندیشه‌های کلامی اسلام می‌پردازند، بارها عنوان «امام علم کلام» و «اشعری» را در کنار هم به کار می‌برند و با احترام زایدالوصفی از او سخن می گویند. این امر، جدا از رد یا قبول اندیشه‌های اشعری، نمی‌تواند صرفاً تعارفی علمی باشد؛ چون آنچه در عالم واقع نیز دیده می‌شود، این است که اشعری در اندیشه و باور بسیاری از مسلمانان چنان رسوخ و عمقی پیدا کرده است که گویی به‌تنهایی بخش عظیم افکارِ دینیِ مسلمانان را تشکیل می‌دهد. حال می‌توان پرسید که آیا پس از افول ستارهٔ اشتهار و اقتدار فکری معتزلیان در ساحت اندیشه‌های کلامی اسلامی، اندیشه‌ها و باورهای کلامیِ اشعری، تنها انتخاب مسلمانان، مجامع فکری و حوزه‌های علمی بود؟ ایا قدرت و حقانیت استدلالهایی که اشعری به کار برده بود چنان کوبنده و مسلم بود که به صورت عقیدهٔ غالب مسلمانان درآمد و معیاری برای شناخت دیگران شد؟ به طوری که مخالفان آن به «اهل اهواء و بدع» متهم می‌شدند.

حقیقت این است که اشعری به‌عنوان متفکری اسلامی، با آراء و اندیشه‌های انتقادی، ابتکاری و راهکارهای نوینی که در حوزهٔ کلام اسلامی ارائه کرد، بیش از دیگر افراد و گروههای هم‌روزگارِ خود مورد توجه واقع و پذیرفته شد و همین امر یکی از دلایل استیلای محکم و مسلّط او بر نظام کلامِ اسلامی در زمان خود و روزگاران بعدی است. با این حال، اشعری و اندیشهٔ او تنها انتخاب کلامی زمان نبود و نداهای کلامی دیگری از سوی افراد و گروههای کلامی دیگر نیز سر داده می‌شد.

غیر از بقایای خوارج، مرجئه و از همه مهم‌تر، معتزلیانی که هنوز با اصرار فراوان از مبانی کلامیِ اعتزال و راهکارهای معتزلیان دفاع می کردند، دیدگاههای کلامی دیگری نیز مطرح می‌شد که ضمن عدم وابستگی به هیچ‌یک از گروههای گذشته، با اشعریان نیز همخوانی و هم‌نوایی تمام عیاری نداشتند و در بسیاری از مسائل و مبادی کلامی با آنان مخالف بودند.

از جمله بارزترین این افراد و گروهها، فرقهٔ «ماتُریدیه» است که به ابومنصور ماتُریدی از اهالی سمرقند منسوب‌اند. این فرقهٔ کلامی که عموماً از لحاظ فقهی حنفی هستند، بر اساس اندیشه‌های کلامی ابومنصور تأسیس شد و به صورت موازی

با شاخهٔ اشعری به حیات و حرکت خود ادامه داد.[۱]

اشعری و ماتریدی هم‌روزگار بودند. اشعری در بصره و ماتریدی در سمرقند فعالیت می‌کرد. عصر آنان مملو از اندیشه‌های مختلف کلامی و عرفانی بود. این دو متکلم در بسیاری از مسائل با هم موافقت داشتند؛ اما در مسائل بسیاری که گاه شمار آنها را تا چهل مسئله هم برشمرده‌اند،[۲] اختلاف نظر داشتند.

از جمله مسائل مورد اختلاف این دو گروه کلامی، اختلاف در تفسیر صفت قدرت، اراده و کلام، لزوم حکمت افعال خداوند، صحت عفو کافر، حقیقت ایمان و کاهش و افزایش آن، یکی بودنِ ایمان و اسلام، معنای قضا و قدر، متشابهات و ... است. با این همه، گویی اختلافاتِ آنان، در حدّ اختلافات لفظی است[۳] و هرگز به پای اختلافات کلامی این دو گروه با دیگر شاخه‌های کلامی نمی‌رسد.

احتمال می‌رود، بیشتر اختلافات آنان، به اختلافات اصولیِ امام ابوحنیفه و امام محمد شافعی بر می‌گردد؛ زیرا این دو متکلم و پیروانشان خود را در فقه پیرو ابوحنیفه و شافعی می‌دانستند. شایان ذکر است که یکی از بارزترین وجوه تفاوت میان این دو شاخهٔ کلامی، وجود رنگ و بوی اعتزالی در کلام اشعری است. البته این نیز به مسئلهٔ تلمذِ اشعری در مکتب اعتزال باز می‌گردد. به سخن دیگر، رویکرد عقلی و استدلالیِ کلام اشعریان، بیشتر از ماتریدیان است.

بسیاری از عالمان و دانشورانِ حنفی، نظیر فخرالاسلام البزودی، تفتازانی، نَسَفی و ابن‌الهمام از آیینِ کلامیِ ماتریدی پشتیبانی نمودند؛ ولی حقیقت این است که پیروان ماتریدی هرگز به پای پیروان و یاریگرانِ مکتب کلامیِ اشعری نرسیدند.[۴]

بدین‌ترتیب، با آنکه اشعری و اندیشه‌های کلامیِ او، تنها باور کلامی زمان خود نبود، توانست گوی سبقت را از سایر نحله‌های موجود برباید و تقریباً اکثریت

---

۱. *ظهر الاسلام*، ص ۹۱.

۲. *همان*، ص ۹۲.

۳. *همان*، ص ۹۲-۹۳.

۴. *همان*، ص ۹۵.

مسلمانان به این اندیشهٔ کلامی تمام‌عیار اعتقاد پیدا کردند.

در بازشناسیِ علل و عوامل این امر، سخنانِ گوناگونی گفته شده است که در ذیل به چند مورد آن اشاره می‌شود:

۱. میانه‌رو بودن روش اشعری؛

۲. اصرار اشعری بر اعلام موافقتِ خود با مسلمانانِ اولیه (اصحاب، تابعان، امامان فقه)؛

۳. حمایت حکومتها از عقیدهٔ اشعری؛

۴. پیروانِ سرشناس و نام‌آورِ اشعری.

این امور به‌عنوان مهم‌ترین عوامل انتشار و تأثیر مذهب اشعری معرفی شده‌اند؛ اما افزون بر اعتدال اشعری در بیان عقاید کلامی خود و اصرار مجدانهٔ او بر پیروی از سلف صالح و حتی حمایت مصرانه و همه‌جانبهٔ حکومتهایی نظیر سلجوقیان و ایوبیان،[1] آنچه که در بسط و گسترشِ مکتبِ کلامیِ اشعری نقش اصلی و اساسی داشته است، پیروان و متکلمان اشعری مذهبی بوده‌اند که زمینه‌های تکامل مکتب و روشمند شدن آن را فراهم آوردند.

اکنون این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آیا پیروان اشعری، که پس از او چهره‌های سرشناس و نامدارِ این مذهب شدند، صرفاً به نقل و بازگویی بی‌چون و چرای اندیشه‌های اشعری پرداختند و بی‌آنکه در آن تغییر و تحولی ایجاد کنند، در گذر زمان آن را ادامه دادند؟

حقیقت این است که عقاید و افکار اشعری که در اصل، نقدی بر اندیشه‌های کلامیِ رایج در زمان خود بود و تا حدی هم می‌کوشید ناکارامدیهای متکلمانِ زمان و نارساییهای کلامی را جبران کند، چنان صلابت و نظامی نداشتند که بتوانند در هر جا و هر زمان، به‌عنوان عقیدهٔ بی‌چون و چرا و همواره مقبول مطرح شوند.

اشعری به‌عنوان پایه‌گذار یک مکتب، در بسیاری از مسائل مهم و اساسی کلامی بحث و اظهار نظر می‌کرد؛ اما نمی‌توان انتظار داشت که به‌تنهایی در همهٔ

---

۱. در این باره رجوع کنید به: *ظهرالاسلام*، ص ۹۶ـ۱۰۵.

مسائل و مفاهیم، حرف آخر را بزنند و چنان بر مکتب خود مستولی باشد که پیروان مکتب او تنها افکار او را بدون تغییر بازگویی و نقل کنند و اگر در علوم دیگر این امر مقبول و حتی به صورت واقعی موجود است، در علم استدلالی و جدل‌آمیزی چون کلام، این مسئله انتظاری چندان بجا و شایسته نیست.

باری، پیروان کلامی اشعری، اندیشه‌های اشعری را مبنای رویکرد کلامی خود قرار دادند؛ اما هریک از آنها به فراخور زمان خود و نیازهای علمی آن، این اندیشه‌ها را با تغییراتی ملموس، روشمند کردند و حتی در پاره‌ای موارد از خط مرسوم اشعری پا فراتر گذاشتند و اصولی را در مکتب اشعری مطرح کردند که در زمان اشعری و شاگردان اولیهٔ او اصلاً مطرح نبودند. در فصل آینده به بعضی از این شخصیتها و پاره‌ای از تغییر و تحولاتی که در مکتب اشعری ایجاد کردند، به اختصار اشاره می‌شود.

فصل پنجم

بزرگان اشعری

گفته شد، اشعریه را به ابوالحسن اشعری منسوب می کنند؛ اما بقا، فراگیر شدن و نیز تبدیل شدن آن به عقیدهٔ اکثریت مسلمانان اهل سنت، به شاگردان او باز می گردد.[1]
در اینجا شاگردان اشعری و بزرگانی که بعدها تحت عنوان علمای اشعری معروف شدند، به دو صورت دسته‌بندی می‌شوند:

دستهٔ اول: افرادی که از او علم آموختند، محضر او را درک و سخنانش را قبول و تکرار کردند. این دسته که در طبقهٔ نخست معرفی شده‌اند، شامل افرادی است، نظیر ابوالحسن باهلی، ابوعبدالله بن مجاهد بصری، ابوالحسین بندار بن حسین شیرازی (خادم ابوالحسن)، ابوبکر قفال الشاشی، ابوسهل صعلوکی و ابوزید مروزی.

دستهٔ دوم: افرادی که پیرو و شاگردِ شاگردانِ او هستند و در اصول، مطابقِ روش او عمل می کنند. این افراد، به طور کلی طبقاتِ بعدیِ اشعریان را تشکیل می‌دهند. در ذیل به اجمال به آنها اشاره می‌شود:

طبقهٔ دوم[2]: ابوالطیب بن ابوسهل صعلوکی نیشابوری، قاضی ابوبکر بن الطیب باقلانی، ابواسحاق اسفراینی.

---

۱. *فی علم الکلام*، ص ۸۹.

۲. طبقهٔ نخست، همان دستهٔ اول بود که افرادِ آن را برشمردیم.

طبقهٔ سوم: امام ابومحمد جوینی (پدر ابوالمعالی جوینی).

طبقهٔ چهارم: ابوالمعالی جوینی نیشابوری، ابوالقاسم قشیری نیشابوری.

طبقهٔ پنجم: امام ابوحامد غزالی توسی.[1]

چنان که دیده می‌شود در کتابهای تاریخ، اندکی از شاگردان و پیروان کلامی اشعری را برشمرده‌اند و این امر در قیاس با سلسله مراتب طبقات معتزلیان، اندکی شگفت می‌نماید. بدین سبب، سبکی در کتاب *طبقات الشافعیة* متذکر این نکته شده و گفته است: «ابن‌عساکر تنها اندکی از پیروان ابوالحسن اشعری را معرفی کرده است و اگر به طور کامل آنان را بر می‌شمرد، اغلب علمای مذاهب چهارگانه را دربر می‌گرفت».[2]

ولی ابن‌عساکر می‌گوید: «اگر ترس ملال‌انگیزی نداشتم، همه را بر می‌شمردم؛ ولی همچنان که نمی‌توانم، ستارگان آسمان را برشمارم، با وجود انتشار علمای این مکتب در سرزمینهای مختلفی نظیر مغرب، شام، خراسان و عراق، نمی‌توانم تمام آنان را شمارش کنم».[3]

از این رو سبکی، بسیاری از علمای مالکی را به جمع پیروان اشعری اضافه می‌کند و طبقهٔ ششم و هفتم را به طبقات اشعریان می‌افزاید. حتی در طبقهٔ ششم آن به ذکر احوال و افکار امام فخر رازی می‌پردازد.[4]

نکتهٔ قابل توجه اینکه، در مکتب اشعری برخلاف معتزلیان، دامنهٔ نقد اصول اساسی مکتب به حدی نرسید که به تشکیل شاخه‌های فرعی و زیرگروههای کلامی منجر شود. یکی از دلایل این امر، اصرار اشعری بر پیروی از اصحاب، تابعان و ائمهٔ فقه و حدیث بود. او بر این باور بود که آنچه می‌گوید، مبتنی بر این مبانی است. از این رو هرگونه اختلاف در این نظام اعتقادی، تقریباً به معنای اختلاف در مبانیِ آن،

---

۱. *نشأة الأشعرية و تطورها*، ص ۲۰۳ـ۲۰۴.

۲. *طبقات الشافعية*، ج ۲، ص ۲۵۵.

۳. *تبيين كذب المفترى ...*، ص ۲۵۸.

۴. *نشأة الأشعرية و تطورها*، ص ۲۰۴.

یعنی اختلاف در عقاید سلف بود و همین امر برای اتهام الحاد و زندقه و خروج از «سواد اعظم» کافی بود. بدین جهت می‌توان طرح توسعهٔ مکتب اشعری را که در دوره‌های بعدی، پیروانِ او انجام دادند، به این صورت ترسیم کرد که آنان نیز مانند خود اشعری کوشیدند، عقاید اهل سنت را با زمان خود هماهنگ و هم‌نوا سازند و هیچ‌یک از آنان ادعای آوردنِ عقیده‌ای تازه و مبنایی نو را، که با عقاید سلف در تضاد باشد، نداشته است. حتی مبادی و اصول فلسفی و طبیعی و سایر اصطلاحاتی که بعدها مانند عناصر اعتقادی و ایمانی، جزء باورهای کلامیِ اشعریان شد هرگز با عقاید اصلی این گروه تضاد پیدا نکرد؛ چون به معنای «اتمام مقدمهٔ واجب» بود و برای اثبات این عقاید و باورها لازم می‌نمود.

بدین‌ترتیب، می‌توان تغییر و تحولاتِ مکتبِ اشعری را که پس از او شاگردان و پیروانش انجام دادند، به‌عنوان تحولِ منطقی و سازگار با زمان و مقتضیات آن تفسیر کرد؛ نه به‌عنوان شاخه و فرع. اگر چنین مطلبی پذیرفته شود، می‌توان این تحولات را به چهار مرحله تقسیم کرد:

مرحلهٔ اول: پیدایش و شکل‌گیری؛

مرحلهٔ دوم: تکامل عقیده؛

مرحلهٔ سوم: فلسفی شدن مکتب؛

مرحلهٔ چهارم: مرحلهٔ تقلید.

مرحلهٔ اول: پیدایش و شکل‌گیری

مرحله اول با شخصِ اشعری آغاز می‌شود و با ارائهٔ کلیاتِ اعتقادی و مکتبی‌ای که او ارائه می‌کند، مذهبِ کلامیِ اشعریان شکل می‌گیرد. این مرحله با وجود افرادی نظیر باقلانی، عبدالقاهر بغدادی و ابوالمعالی جوینی که عقاید اشعری را به صورت بنیادی و برهانی بیان می‌کردند، به اوج خود می‌رسد.

در مرحلهٔ دوم با ظهور غزالی، نظام اعتقاداتِ مکتبِ اشعری به کمال خود می‌رسد و در شرق جهان اسلام به صورت مذهب رسمی اهل سنت در می‌آید. دو

وجه غالب این مرحله، هم‌پیمانیِ اشعریان با تصوف و رد اندیشهٔ یونانی تجسم‌یافته در فلسفه اسلامی است.

در مرحله سوم با ظهور ابن تومرت (مهدی الموحدین) اندیشه‌های اشعریان، نظام اعتقادات اهل سنت در مغرب سرزمین اسلامی نیز می‌شود. عبدالکریم شهرستانی نیز متکلم و مورخ اشعری فلسفه‌ستیزی است که در این مرحله می‌گنجد.

در مرحلهٔ چهارم، که مرحلهٔ کلام فلسفی است، افرادی نظیر فخرالدین رازی و قاضی عضدالدین ایجی قرار می‌گیرند.

مرحلهٔ پنجم، مرحلهٔ تقلید کلام اشعری است و این مکتب کلامی تقریباً مدتها از ابداع و نوآوری باز می‌ماند.

اینک به شرح حال شخصیتهای مؤثر در مکتب کلامی اشعری می‌پردازیم.

۱. قاضی ابوبکر باقلانی

ابن‌خلدون می‌گوید پیروان ابوالحسن اشعری رو به ازدیاد نهادند و شاگردانی نظیر ابن‌مجاهد و دیگران راه و روش او را ادامه دادند.[۱] قاضی ابوبکر باقلانی نیز مسائل کلامی را از افرادی نظیر ابوالحسن باهلی، ابواسحاق اسفراینی، ابن فورک و به‌ویژه ابن مجاهد فرا گرفت.[۲]

از آنجایی که دربارهٔ نخستین شاگردان اشعری اطلاع چندانی در دست نیست، بیشتر تاریخ‌نگاران شرح احوال پیروان او را از باقلانی آغاز می‌کنند.

به گفتهٔ ابن‌خلدون، باقلانی امامت اشعریان را به دست گرفت، مکتب آنان را تهذیب کرد و مقدمات عقلی‌ای را بنا نهاد که دلایل و شواهد بر آنها بنا می‌شود؛ نظیر اثبات جوهر فرد و خلأ، اثبات اینکه عرض با عرض قوام نمی‌یابد و اینکه عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند و ... .[۳] باقلانی چنان در علم کلام تبحر یافت که خطیب

---

۱. *مقدمه ابن‌خلدون*، ص ۳۲۶.

۲. *تبیین کذب المفتری ...*، ص ۲۲۱.

۳. *مقدمه ابن‌خلدون*، ص ۳۲۶.

بغدادی در مورد او گفت: «داناترین مردم به علم کلام، دارای بهترین حافظه و زبان، گویاترین بیان و درست‌ترین عبارات در حوزهٔ علم کلام است».[۱] باقلانی مذهب کلامی اشعریان را روشمند کرد و پایه‌های آن را به صورتی درست و منظم بنا نهاد. این امر هم در شیوهٔ جدل منطقی، و هم در شیوهٔ وضعِ مقدماتی که پایه دلایل این نوع جدل هستند و نیز ترتیب این مقدمات، مشاهده می‌شود.[۲]

حقیقت این است که باقلانی نخستین متکلم اشعری است که برای حمایت از علم کلام و اثبات عقاید ایمانی، مسائل طبیعی را وارد این علم کرد.[۳]

مهم‌ترین تحولی که باقلانی در مذهب اشعری به وجود آورد، ایجاد همین روش نظام‌مند در بررسی موضوعات علم کلام است. به طوری که بیشتر متکلمانِ اشعری که پس از او آمده‌اند، راه او را ادامه داده‌اند. از این رو می‌توان او را مؤسس علم کلام اهل سنت به حساب آورد که احتجاج و جدل با مخالفان را به میدان عقل نظری کشاند.[۴]

آثار باقلانی

الف) آثار چاپ شده

۱. *التمهید*؛

۲. *اعجاز القرآن*؛

۳. *الانصاف فی اسباب الخلاف (معروف به رسالة الحرة)*.

ب) آثار چاپ نشده (نسخه‌های خطی)

۱. *هدایة المسترشدین*؛

۲. *البیان عن الفرق بین معجزات النبیین و کرامات الصالحین*؛

---

۱. به نقل از: *تبیین کذب المفتری ...*، ص ۲۱۷.

۲. *التمهید*، مقدمه.

۳. *فی علم الکلام*، ص ۹۱.

۴. *همان*، ص ۹۳ـ۹۴.

۳. *مناقب الائمه و نقض المطاعن عن سلف الأمة.*

حقیقت این است که معرفی باقلانی به‌عنوان مؤسسِ کلام اهل سنت، در کنار اشعری صرفاً به سبب روش استدلال باقلانی بوده است و این امر افزون بر استعدادهای فردی و گرایشهای خاص او، به تکاملِ روشِ فلسفی در جهان اسلام نیز باز می‌گردد. او کلام و احتجاج با مخالفان را به میدان عقل نظری کشاند؛ اما هرگز ترجیح عقل بر نص در نزد باقلانی به نادیده گرفتن نص و یا حتی سهل‌انگاری دربارهٔ آن کشیده نشد.[1]

۲. عبدالقاهر بغدادی (متوفی در ۴۲۹ هجری)

ابومنصور، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد التمیمی، از شاگردان ابواسحاق اسفراینی و اسفراینی، شاگرد ابوالحسن باهلی است. باهلی نیز شاگرد ابوالحسن اشعری بوده است. در علومی نظیر فقه، ادبیات، شعر، نحو، کلام، اصول فقه، و حتی ریاضی تبحر داشته است. به روایت سبکی در *طبقات الشافعیه*، وی امام عظیم‌القدری بوده است که بیشتر اهل خراسان از او علم آموخته‌اند. از شاگردان مشهور او، ابوالقاسم قشیری (مؤلف *رسالهٔ قشیریه* در تصوف) است و این مسئله، سرآغاز اختلاط تصوف با کلام اشعری است.

بغدادی در کلام اشعری، دو نقش اساسی ایفا کرده است: یکی سلبی و دیگری ایجابی. نقش سلبی او مخدوش کردن چهره معتزلیان و نادیده گرفتنِ تلاشهای آنان برای دفاع از اسلام در برابر زنادقه و ملحدان بوده است.[2] او این کارها را هم در جنگ و جدالهای لفظی و معمول میان گروههای رقیب انجام داده است و هم آنها را به صورت عقیده و احکام شرعیِ مترتب بر آنها وارد مذهب اشعری می‌کند. به طور مثال بغدادی معتقد است که فقیهان و متکلمانِ اشعری اجماع دارند بر اینکه نماز پشت سر فرد معتزلی، نماز بر [جنازه] او، خوردنِ گوشتی که او ذبح

---

۱. اقتباس از: *نشأة الاشعرية و تطورها*، ص ۳۲۰ـ۳۲۱.

۲. *فی علم الکلام*، ص ۱۱۵.

کرده است و پاسخ دادن به سلام او درست نیست.[1]

نقش ایجابی او نیز سامان دادن به آراء و اندیشه‌های اشعریان، نه به‌عنوان گروهی کلامی، بلکه به‌عنوان عقیدهٔ جمهور مسلمانان، یعنی اهل سنت، است.

آنچه بغدادی را در روش فکری خود، به‌ویژه بخش سلبی آن، یاری می‌داد، عبارت است از:

۱. همگامیِ آثار کلامی و فراقه‌ای اشعریان دیگر نظیر اسفراینی، شهرستانی و ... در ارائه اندیشه‌های مخالفان؛

۲. پنهان بودنِ آثار و نوشته‌های معتزلیان که بیانگر رأی و نظر آنان بود؛

۳. غافل ماندنِ معتزلیان از حدیث و دشمنی با بیشتر رجال آن؛

۴. پیوند اشعریان با صوفیان.[2]

در بخش ایجابی نیز بغدادی کوشید با اثباتِ سلسله اصولی برای دین، اندیشه‌های اشعریان را به صورت نظام‌مند بیان و آنها را منظم و منسجم کند تا به این صورت برای مسلمانان عقایدی را پدید آورد که همهٔ آنان منسوب به اهل سنت باشند.[3]

بدین‌ترتیب می‌بینیم که رفته‌رفته مکتب کلامی اشعریان به سوی نظام‌مندی گام برمی‌دارد و یکی دیگر از پیروان فکری اشعری می‌کوشد، عقاید و باورهای این مکتب را به شیوه‌ای دقیق‌تر سامان دهد. او همواره در جایی که می‌خواهد امری مقبول خود یا مورد تأکید اشعریان را بیان کند، از کلماتی نظیر اصحابنا (یاران ما / همفکران ما) یا موحدین (یکتاپرستان) استفاده می‌کند. گویی به این صورت می‌خواهد دیگر افراد و گروهها را از جمع موحدان دور کند.

۳. ابوالمعالی جوینی (۴۱۹ـ ۴۷۸ هجری)

عبدالملک بن عبدالله بن یوسف بن محمد الجوینی النیشابوری، از عالمان و فقیهانِ

---

۱. همان، ص ۱۱۶؛ *اصول الدین*، ص ۱۸۹.

۲. *فی علم الکلام*، ص ۱۲۰.

۳. همان، ص ۱۲۱.

برجستهٔ فقه شافعی، مشهور به امام الحرمین، از متکلمان برجستهٔ اشعری است. او نیز راه و روش اسلاف خود را ادامه داد و رابطهٔ بین اشعریت (به‌عنوان مکتبی کلامی) و شافعیت (به‌عنوان مذهبی فقهی) را محکم و استوار کرد.[1]

از آثار مشهور او می‌توان به کتابهای زیر اشاره کرد:

الف) اصول فقه

۱. *البرهان فی اصول الفقه*؛

۲. *الورقات*؛

۳. *الارشاد فی اصول الفقه*؛

۴. کتاب *مغیث الخلق فی اختیار الأحَقّ*.

ب) کلام

۱. *التلخیص فی الأصول*؛

۲. *مختصر الارشاد للباقلانی*؛

۳. *العقیدة النظامیة فی الأرکان الإسلامیة*؛

۴. *لمع الأدلة فی قواعد عقائد اهل السنة و الجماعة*؛

۵. *غیاث الأمم فی التیاث الظلم*؛

۶. *شفاء الغلیل فی بیان ماوقع فی التورات و الإنجیل*؛

۷. *الشامل فی اصول الدین*؛

۸. *الکامل فی اختصار «الشامل»*؛

۹. *رسالة فی اصول الدین*؛

۱۰. *الارشاد إلی قواطع الأدلة فی اصول الاعتقاد*.

جوینی افزون بر آموزشهایی که در محضر عالمان شافعی و اشعری دید، به فلسفه نیز روی آورد؛ اما بهرهٔ او از فلسفه، مانند فلاسفهٔ اسلامی نبود و صرفاً برای نظام‌مند کردنِ امور کلامی از آن سود برد. او اصطلاحاتِ کلامی و فلسفی را به

---

۱. همان، ص ۱۴۷.

صورت دقیق تبیین و پیش از بیان مسائل و نظریات کلامی، مسائلی در زمینهٔ شناخت و بررسی انتقادی انواع استدلالات طرح کرد.[۱] البته علاوه بر او بسیاری از اشعریان هم‌روزگارش نیز به منظور کسب قدرت جدل و استدلالات به این حوزه روی آورده بودند.

بدین‌ترتیب دیده می‌شود که مکتب کلامیِ اشعری، برخلاف خواستهٔ بنیان‌گذار آن، رفته‌رفته، به‌جانب عقل گرایید؛ به طوری که در بیشتر استدلالات خود به عقل استناد می‌نمود و به این صورت مرحلهٔ شکل‌گیری مکتب اشعری به اوج خود رسید. به‌عبارت دیگر، مبانی و اصولی که ابوالحسن اشعری طراحی و تدوین کرده بود، رفته‌رفته از حالت ساده و ابتداییِ خود فاصله گرفت و نضج و تکامل یافت. به طوری که اگر در آغاز، وجود خود را در نفی و رد عقاید کلامیِ دیگران می‌دید، در این مرحله، به‌عنوان وجودی مستقل، با ساختار و چهارچوب مشخص، در حوزهٔ کلام پا گرفت و به مثابهٔ نظامِ فکری مسلط و مقتدر قد برافراشت.

روش‌شناسی اشاعره در مرحلهٔ شکل‌گیری

ساختار کلامی و سبک نگارش و استدلالهای اشعریان در این مرحله در آثار باقلانی، بغدادی و جوینی به وضوح دیده می‌شود. شاید بتوان این ساختار و سبک را که بیشتر متکلمان بعدی از آن پیروی کردند، به صورت زیر تدوین کرد:

۱. آغاز سخن با بحثی در باب شناخت و راههای آن؛ سپس تعریف پاره‌ای از اصطلاحات؛ نظیر جوهر، اَعراض و ... .

۲. ادامهٔ سخن با طرح مطالبی در باب الهیات که خود شامل مباحث زیر می‌شود:

اول: اثبات حدوث جهان و نیاز آن به یک صانع؛ رد گروههایی نظیر دهریه، ثنویه و فلاسفهٔ قائل به نظریهٔ طبایع؛

---

۱. همان، ص ۱۴۹.

دوم: رد یهود و نصاری.

سوم: توضیح در باب صفات و اسماء خداوند.

چهارم: اثبات رؤیتِ خداوند و صحت آن.

پنجم: طرح مسئله خلق افعال.

ششم: اثبات تعدیل و تجویز.

هفتم: طرح مسئله صلاح و اصلح.

۳. طرح مسئلهٔ نبوت، که شامل مطالب زیر می‌شود:

اول: اثبات نبوت.

دوم: اثبات نبوت حضرت محمد (ص).

سوم: توضیح در باب امور سمعی.

۴. طرح مسئله آجال، ارزاق و اسعار.

۵. بحث در باب امر به معروف و نهی از منکر.

۶. بررسی امور اخروی که شامل مطالب زیر است:

اول: طرح مسئله ثواب و عقاب در آخرت و ... .

دوم: بحث در باب اسماء و احکام.

سوم: بررسی مسئله توبه و شفاعت.

۷. بحث در باب امامت و رهبری.

معمولاً کتابها با مطلب امامت و رهبری پایان می‌یابد.[1]

در حوزهٔ فکری نیز چنان که گفته شد، اشعریان راه عقلانی شدن را در پیش گرفتند و با استدلالی کردن مباحث و در آمیختنِ عقایدِ کلامی با دلایلِ فلسفی و منطقی، کم‌کم از بنیان‌گذارِ اولیهٔ مکتبِ خود فاصله گرفتند و بیش از نقل، بر عقل و استدلال تکیه کردند. با این حال، هرگز آرای مؤسسِ مکتبِ اشعری را رها نکردند و در بسیاری از موضوعات و به‌ویژه مسائلی که اشعری را از معتزلیان جدا کرد، یعنی مسئلهٔ صفات، رؤیت خداوند، غیرمخلوق بودن قرآن، مشیت الهی، حسن و قبح

۱. همان، ص ۱۵۰ـ۱۵۱.

شرعی و ... با اشعری موافق بودند.[1]

عقل‌گرایی اشعریان و استدلالی شدن مباحث کلامی آنان که از باقلانی شروع شده بود، در جوینی تا حد زیادی نضج و تکامل یافت. مسائلی نظیر جوهر فرد، خلأ و ... که باقلانی کوشید آنها را اثبات کند، رفته‌رفته پایهٔ استدلالهای اشعریان و حتی تابع قواعد ایمانی شد. یعنی این اصول جزئی از عقاید دینی شدند؛ چون دلایل استدلالهای اشعریان بر این اصول عقلی استوار می‌شد و اعتقاد به آنها واجب بود.[2]

این مسئله لوازم و مقتضیاتی داشت که می‌توانست در صورت ادامه، شکاف عمیقی میان مسلمانان پدید آورد؛ زیرا هرکدام از این اصول عقلی، مانند هر مسئله عقلی دیگری، می‌توانست به شیوه‌های مختلفی تفسیر و تأویل شود و بدیهی است، نتیجهٔ تأویلات مختلف، هرگز یکسان نیست. این خلط مطلب، یعنی درهم آمیختن اصول عقلی با عقاید کلامی، در نگاه نخست، نوعی تکامل و قدرت مکتبی است؛ اما ضرر آن زمانی هویدا می‌شود که دیگر نتوان میان مسائل ذاتی و جوهری نظیر ایمان به خدا، پیامبران، کتابهای او و روز معاد، با مسائلی نظیر اختلاف در تفسیر شفاعت، کرامت اولیا، وضعیت فرزندان کافران در قیامت و ... تفاوت قائل شد.

بسیاری از اندیشه‌های اشعریان، بیانگر میانه‌روی آنان است و حتی بسیاری از پژوهشگران وجود اشعری را برای جمع میان دو گرایش کاملاً متضاد، یعنی معتزله و مجسمه، لازم و کافی می‌دانند؛ اما زمانی که نظر، جای عقیده و مسائل اختلاف‌برانگیز، جای اصول و مبانی قطعی را می‌گیرد، آفت پدید می‌آید؛ زیرا هرگز نمی‌توان مخالفان یک مکتب کلامی را به دلیل اینکه در تفسیر پاره‌ای از اصول و مسائل با این مکتب اختلاف دارند، معارض عقیدهٔ اسلامی دانست. این در حالی است که کسی نظیر بغدادی بارها با ایما و اشاره و حتی تصریح، بسیاری از گروههایی را که از اسلام دفاع کرده‌اند و دلسوزی آنان برای اسلام آشکار است، از

---

۱. همان، ص ۱۴۹.

۲. همان، ص ۹۰.

حوزهٔ موحدان، مؤمنان، مسلمانان و ... خارج می‌داند. ممکن است آنان در شناخت دردها و نیازمندیهای حقیقی دین و عقیده ناکام مانده باشند؛ اما هرگز نمی‌توان گفت که تکفیر همهٔ زعمای معتزله واجب است... انواع کفر آنان بی‌شمار و فقط خدا می‌داند که چه اندازه است. اصحاب ما در مورد آنان نظرات مختلفی دارند؛ عده‌ای می‌گویند که بنا به حدیث پیامبر (ص) که فرمود: «قدریه، مجوس این امت هستند» حکم آنان مانند مجوسان است. عدهٔ دیگر آنان را مرتد و از دین برگشته می‌دانند.[1] عده‌ای می‌گویند در صورتی که توبه نکنند، سلطان باید آنان را بکشد، نباید گوشت قربانیهای آنان را خورد و زن مسلمان را به ازدواج آنان درآورد و ... .[2]

در این مرحله و به‌ویژه در اواخر آن، یعنی در دوران حیات جوینی، چند مسئلهٔ مهم قابل طرح است که به نظر می‌آید راه ورود اشعریان به مرحلهٔ بعدی را هموار می‌سازد:

مسئله اول: تأکید فراوان اشعریان، قبل از جوینی، بر نقد کردن و اعتراض به معتزلیان. از این رو بیشتر افکار و نوشته‌های آنان رنگ و بوی ضد اعتزالی داشت.

مسئلهٔ دوم: توجه جوینی به دشمنان جدید اسلام، یعنی فیلسوفان. این است که جوینی به نقد آراء و اندیشه‌های فلسفی می‌پردازد؛ ولی چون بضاعت فلسفیِ او چندان نیست که بتواند از عهدهٔ این امر برآید، تنها نتیجهٔ مهم این کار او، هموار ساختن این مسیر برای متکلمان بعدی است.

مسئلهٔ سوم: توجه همراه با تأیید به تصوف. ارتباط اشعریان و تصوف به قبل از جوینی باز می‌گردد، اما اعتکاف چندین سالهٔ او در حرمین، مجاهدت در راه تزکیه نفس و از همه مهم‌تر، دوستی و آشناییِ او با ابوالقاسم قشیری در این سفر روحانی، زمینهٔ ائتلاف اشعریان و تصوف را فراهم آورد.

همهٔ این مسائل در مرحلهٔ بعدیِ تاریخ اشعریان که مرحلهٔ تکامل عقیدهٔ آنان است، نضج و انسجام بیشتری می‌یابد.

---

۱. *اصول الدین*، ص ۳۳۶.

۲. همان، ص ۳۴۰.

مرحله دوم: تکامل عقیده

امام محمد غزالی

با ظهور غزالی در قلمرو علوم اسلامی، کلام اشعری نیز دچار تغییر و تحولات شگرفی شد. شاید بحث احوال، آثار و افکار غزالی در قلمرو اندیشه و فرهنگ اسلامی، از همهٔ متفکران و دانشوران دیگر دشوارتر باشد. تعدد حوزه‌های مورد توجه غزالی و تبحر فراوان او در بسیاری از این زمینه‌ها، این سؤال را در ذهن متفکران و تاریخ‌نگاران به وجود آورده است که بالاخره غزالی پس از تجربه و آزمایش بسیاری از این افکار و اندیشه‌ها، خودش چه فکر و باوری داشته است. در فلسفه ید طولایی داشته، در فقه امام و مجتهد بوده، در علم اصول ذوفن بوده، صوفی و متکلم و فیلسوف بوده و انواع علوم و معارف را در سینه داشته است و ...؛ اما آنچه در میان همهٔ این امور مهم و در این بحث مد نظر است، نظرگاه غزالی دربارهٔ کلام و جریانهای فکری مربوط به آن است.

چنان‌که قبلاً گفتیم از مدتها پیش از غزالی، کلام اشعری از یک سو با فقه شافعی و از سوی دیگر با فلسفه و تصوف ارتباط تنگاتنگی پیدا کرده بود. این ارتباط از یک سنخ و به یک منظور نبود؛ اما خواه ناخواه رنگ و بوی خاصی به کلام اشعری و روش متکلمانِ آن مکتب داده بود و به این ترتیب زمینهٔ نضج و انسجام این باور کلامی را مهیا ساخته بود.

غزالی متفکری است که از همهٔ این مواهب و نعمتها بهره‌مند است و تفکرات او نقطه‌ای محوری در بحث تحولات اشعریان پس از اشعری است. قشیری به‌عنوان صوفی‌ای نامدار، حلقهٔ اتصال میان بغدادی و جوینی است؛ اما هرگز توفیق نیافت، تصوف اهل سنت را نظام‌مند کند. جوینی نیز با آنکه متوجه خطر فلاسفه و اندیشه‌های یونانی شده بود، به دلایلی متعدد، هرگز نتوانست، با این موج جدید، به صورت درخور و شایسته مقابله کند؛ اما غزالی با دریافت مطالبِ علمی پیشینیان خود و با درک احوالِ زمانه، به شیوه‌ای متناسب و درست قد برافراشت. او از یک سو با زدودن شطحیات حلاج و بایزید از حوزهٔ تصوف و از سوی دیگر با ابطال ادعای

فلاسفه مبنی بر وفاق میان دین و فلسفه و نیز ادعاهای کفرآمیز آنان، هر دو مسیر را به صورت روشمند و قاطع سامان داد. نوشتن *احیاء علوم‌الدین* در حوزهٔ تصوف و اخلاق و کتابهای *مقاصد الفلاسفة* و *تهافت الفلاسفه* گواه صادقی بر این باور است. نوشته‌های او در حوزهٔ فقه شافعی، نظیر کتاب *الوجیز* و نیز کتاب پرمایه *المستصفی فی الأصول*، زمینهٔ پیوستگی کلام اشعری، فقه شافعی و تصوف را فراهم آورد.

بدین‌ترتیب با ظهور اندیشه‌ها و آثار غزالی در قلمرو دانش و فرهنگ اسلامی، سرنوشت کلام به طور کلی و به‌ویژه کلام اشعری، دچار تغییر و تحولاتی عظیم شد؛ زیرا غزالی کلام را از دسترس عوام دور کرد و خواستار «اقتصاد در اعتقاد» شد. او عوام را از پرداختن به دقایق و ظرایف علم کلام باز داشت، کاری کرد که روح ایمان بر زبان جدل و بحث غالب شود و بی‌آنکه علم کلام را تحریم کند، آن را «فرض کفایی» قلمداد کرد و کار آن را دفاع از عقاید مسلمانان و بیان تلبیسات و اغلاط زندیقان و ملحدان دانست و از همه خواست تا به عجز در این موارد اعتراف کنند و سکوت در پیش گیرند و ... .[1]

غزالی با توجه به اندیشه و باورهایش چند کار مهم انجام داد:

۱. تعیین چهارچوبی روشن برای مسائل کلامی یا طرح‌ریزی «قواعد عقاید».

۲. نقد اندیشه‌های متأثر از تفکر یونانی و فلسفه‌زده در ساحت باورهای دینی.

۳. سامان دادن تصوف و تحکیمِ پیوند آن با کلام اشعری.[2]

قبل از غزالی هنوز در مورد اینکه این مباحث فکر و نظر است یا عقیده و باور، در کلام اشعری شک و تردید وجود داشت. غزالی روشن کرد که این مسائل فکر محض نیستند و آنگاه با تبدیل این اندیشه‌ها، به زبان و منطق قلب، آنها را به حوزهٔ عمل و کردار وارد ساخت. این امر با التزامِ بسیار مصرانهٔ اندیشهٔ او به تصوف امکان‌پذیر شد. توضیح اینکه، غزالی دشمن خرد و اندیشه نبود؛ زیرا نمی‌توان میان غزالیِ فقیه و اصولی و غزالیِ متکلم و صوفی دیوار بلند و نفوذناپذیری برافراشت و

---

۱. *الاقتصاد فی الإعتقاد*، ص ۲؛ *الجام العوام عن علم الکلام*، ص ۲۳۰.

۲. اقتباس از: *فی علم الکلام*، ص ۱۷۷ـ۱۷۸ (با تصرف).

هر گونه پیوند میان ابعاد مختلف شخصیت او را نادیده گرفت؛ بلکه باید گفت، غزالی میان همهٔ این جنبه‌ها هماهنگی و انسجامی برقرار کرد که قبلاً هرگز وجود نداشت. این است که با خواندن کتاب *احیاء علوم الدین*، از همهٔ مواهب عقل و نقل برخوردار می‌شویم و غزالی بی‌آنکه صریحاً سخنی بگوید، قلب را فرا می‌خواند.[۱]

پس از غزالی شخصیتهای دیگری در حوزهٔ کلام اسلامی ظاهر شدند که تأثیرات فراوانی بر جای گذاشتند؛ اما از آنجا که کار آنان بیشتر تبیین و تشریح آراء و اندیشه‌های پیشینیان بود و به‌ویژه پس از چهارچوبی که غزالی تعیین کرد، دیگر جای زیادی برای ابتکار و ابداع آنان باقی نماند، از شرح و بسط افکار آنان در اینجا صرف نظر می‌شود. از مهم‌ترین این افراد، محمد بن تومرت و عبدالکریم شهرستانی هستند.

مرحله سوم: فلسفی شدن مکتب

۱. امام فخر رازی

در این مرحله کلام اشعری، رسماً با فلسفه عجین می‌شود. در ابتدا نقل، پایهٔ استدلال کلام اشعری بود؛ اما در این مرحله عقل مبنای هرگونه استدلال و برهانی است و اگرچه این مسئله از زمان معتزلیان شروع شده بود، نزد رازی به اوج خود می‌رسد.

ابوعبدالله محمد بن عمر بن الحسین رازی (۵۴۳ـ۶۰۶ هجری) متکلم زبردست، توانا، دانشمند و ذوفنونی است که کاخ فلسفی کلام اسلامی را بنا ساخت. روش تعقلی و استدلالیِ کلامی از معتزلیان آغاز شده بود. در حوزهٔ کلام اشعری باقلانی متناسب با اصول اساسیِ مذهب اشعری و نیازمندیها و مقتضیات آن، بار دیگر به شیوهٔ خاصی روش تعقلی را ساماندهی کرد و این امر به اشکال گوناگون در این نحله پی گرفته شد، تا اینکه نوبت به فخرالدین رازی رسید. او بیش از دیگر متکلمانِ اشعری از کلام فلاسفه اقتباس کرد و به این صورت ضمن پایبندی به مذهب اشعری، روش

---

۱. ر.ک.: *احیاء علوم الدین*، ج ۱، ص ۷۹ـ۸۲، بخش قواعد العقاید.

فلسفی را برای بیان اندیشه‌های کلامیِ خود برگزید.

اگر رازی متکلمی معمولی و ناشناخته بود، این امر چندان اهمیت نداشت؛ ولی تألیفات گسترده، متعدد، عالمانه، دقیق و نظام‌مند او، ما را وا می‌دارد که او را در شمار متکلمانِ بزرگ قرار دهیم. با این حال دو نکته را باید از هم جدا کرد: یکی مسئلهٔ انسجام و نظام‌مندیِ مطلب و دوم اصالت آن است. با نگاهی به آثار و نوشته‌های رازی، او را دایرةالمعارفی مجسم و عقلی زنده می‌یابیم. قدرت استدلال، ذهن قوی، زبان گویا، کلام روشن، قدرت بحث و جدل و احاطه بر موضوعات مختلف از امتیازاتِ مهمِ رازی هستند؛ ولی با تأمل در آثار او می‌توان ریشهٔ بسیاری از سخنانش را در اندیشه‌های پیشینیان یافت. از این رو اگرچه او در علم و دانایی دست کمی از غزالی و حتی نظّام و علاف معتزلی نداشت، ولی هرگز در اصالت و ابداع فکری به پای آنان نرسید.

۲. قاضی عضدالدین ایجی

با طلوع ستارهٔ وجود ایجی، به اوج فکر و کلام اشعری می‌رسیم. کتاب *المواقف* او با نظم کاملی که دارد، به چنان جایگاهی رسید که هیچ متکلم اشعری دیگری نتوانست مانند آن را پدید آورد یا به مقابله با آن بپردازد و حتی عده‌ای آن را در مکتب اشعری، همتای *المغنی* قاضی عبدالجبار معتزلی در مکتب معتزلیان می‌دانند.[1] کتاب *المواقف* همراه با شرح جرجانی، میراثِ فکری و کلامی اشعریان است.

اختلاط مباحث کلامیِ این کتاب با اندیشه‌های فلسفی و منطقی، این باور را تقویت می‌کند که فلسفی شدنِ کلام، وجه ممیز و شاخصِ کلام اشعری در این دوره است. این دوره، عصر متأخر اشعریان نیز شمرده می‌شود.

این امر قبلاً در اندیشه‌های رازی خود را نشان داده بود و ایجی در این امر تابع رازی است؛ اما ایجی خود را از بسیاری از امور فرعی و زوایدی که در اندیشهٔ رازی وجود داشت، رها کرد. اشعری گری او نسبت به رازی انسجام و استحکام بیشتری

۱. ر.ک.: *فی علم الکلام*، ص ۳۷.

دارد و نیز در آراء و مؤلفات او تناقض وجود ندارد و این امر او را در مقامی بالاتر از رازی به‌عنوان نمایندهٔ اول کلام اشعری در این دوره قرار داده است.

فهرستِ مطالبِ کتاب *المواقف*، نمونهٔ خوبی از سبک نگارش کلامیِ اشعریان در این دوره است. کتاب در کل به شش «موقف» هر موقف به چند «مرصد» و هر مرصد به چند «مقصد» تقسیم می‌شود و تنها در موقفهای پنجم و ششم به مسائل اعتقادی می‌پردازد. یعنی در موقفهای چهارگانهٔ نخست مسائل کلی زیر را مطرح می‌کند:

موقف اول: رئوس ثمانیه علم کلام، تعریف علم و مسائلی در باب نظر.

موقف دوم: امور عامه یا اصول ماوراءالطبیعه، مانند وجود و عدم و مسائل مربوط به آن.

موقف سوم: مسائلی در مورد اَعراض از دیدگاه فیلسوفان و متکلمان.

موقف چهارم: مسئله جوهر، اقسام آن، حقیقت جسم و ... .

بدین‌ترتیب، دیده می‌شود که چگونه و تا چه اندازه‌ای مسائل فلسفی و کلامی با هم آمیخته شده‌اند و چگونه میان آنها ارتباط برقرار شده است؛ ولی پس از این مرحله، متکلمان اشعری به ورطهٔ انحطاط و پس‌روی افتادند و نتوانستند، متکلم صاحب‌رأی و ذوفنونی نظیر پیشینیانِ خود به جامعهٔ کلامی تقدیم کنند.[1]

مرحلهٔ چهارم: تقلید و پس‌روی

در این مرحله که معمولاً آن را از قرن نهم تا سیزدهم هجری می‌دانند، نشانه‌های پیری و کهولت در چهرهٔ کلام اشعری ظاهر می‌شود و این امر به صورت آنی و یکباره اتفاق نیفتاد؛ بلکه مانند هر تمدن و رویکرد ممتد فکری و فرهنگیِ دیگر، سالها گذشت تا بذرهای ناصالحی که در سالهای بسیار دور کاشته شده بودند و تخمهای صالحی که محیط فاسد آنها را ناصالح کرده بود، رشد و نمو کردند و سربرآوردند.

---

۱. همان، ص ۳۷۳.

به هر تقدیر فرا رسیدن عصر انحطاط در کلام اشعری نیز مانند هرگونه انحطاط و قهقرای دیگر، نشانه‌هایی دارد که در ذیل به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

۱. متن‌پرستی قالبی: چنان‌که گویی این متون و نوشته‌ها قول فصلی هستند که هیچ‌گاه قابل رد و انکار نیستند.

۲. ارجوزه‌گرایی: این کار برای به حافظه سپردن عقاید و به‌عنوان ابزار فهم به‌کار گرفته می‌شد؛ در حالی که فکر را فلج می‌کرد.

۳. حشوگرایی: در این امر، قشر، جای مغز و عقاید حشوی جای اصول را می‌گیرد.

۴. غیب‌گرایی و انتشار خرافات.[1]

این موارد نمونه‌هایی از کارنامهٔ اشعریان متأخر است و همین امور راه را برای انحطاط فکری این مکتب باز کرد. به طوری که هرگونه ابداع و نوآوریِ خلاقانه و مبتکرانه‌ای که می‌توانست مفاهیمِ کلامیِ سخت و مغلق را با زبان روز باز گوید متوقف شد. متکلمان این دوره حتی از ارائهٔ راه‌حلهای کلامیِ نوین برای مسائل و موضوعات جاری در حوزهٔ زندگی نیز واماندند. دسته‌ای از نویسندگان، جریان اشعری را تا روزگار ما ادامه داده‌اند؛ اما هرگز سخنی فراتر از محدودهٔ شرح و بیان گفته‌های گذشتگان نگفته‌اند و اگر در این زمینه استثنایی هم وجود دارد، بر اساس آن نمی‌توان در مورد زایش دوبارهٔ فراگیر این حوزه حکم کلی صادر کرد؛ زیرا احیاء اصیل و بنیادین، بازگرداندن یا بازآفرینیِ روح حقیقی و از دست رفتهٔ آن مکتب است، نه نوشتن شرح و حاشیهٔ متوالی و مکرر بر مبانی آن.

اینک پس از تحقیق و تتبعی که به منظور تهیه و تنظیم این کتاب انجام دادم به نتایجی دست یافتم که به طور خلاصه آنها را بیان می‌نمایم:

۱. علمای معتزله بنیان‌گذار «علم کلام» و یا به عبارت دیگر «فلسفه اسلامی» بوده‌اند.

۲. معتزله در بعضی از مسائل مانند: جبر و اختیار و قضا و قدر از آراء و افکار

---

۱. همان، ص ۳۷۶.

فلاسفهٔ یونان متأثر بوده‌اند و این موضوع به وضوح از کتب و نوشته‌های آنان مستفاد می‌گردد.

۳. صرف نظر از رسوخ عقاید فلاسفه یونان در معتقدات دین اسلام، فلسفه اسلامی تحت تأثیر افکار مسیحیت قرار داشته است. به طوری که موریس سیل و مونتگمری وات در این خصوص فصل مشبعی در کتب خویش آورده‌اند.

۴. از گفتارها و بحثهای «معتزله و اشاعره» دربارهٔ بعضی از مسائل کلامی مانند جبر و اختیار و چگونگی صفات خداوند، چنین استنباط می‌گردد که این مسائل با وجود استدلالات عقلی و نقلی طرفین هنوز حل نشده باقی‌مانده است و آن طور که باید و شاید روشن نیست. مسلماً خواننده گرامی ضمن مطالعه این کتاب به این نکته پی خواهد برد.

۵. به علت اختلاط افکار فلسفی یونان با عقاید علمای معتزله اینکه آنان مسائلی مانند خلق قرآن و اختیار را طرح کردند، مباحث کلامی برای مردم آن زمان سخت ملال‌آور و غیرقابل قبول شده بود. به همین دلیل معتزله نتوانستند برای همیشه پرچمدار عقاید اسلامی در بین مسلمانان شوند و بنابراین پس از مدتی افول کردند.

۶. ابوالحسن اشعری که تا ۴۰ سالگی پیرو مکتب معتزله بود و به نقاط ضعف آنان آشنایی کامل داشت، از این مکتب کناره‌گیری کرد و مسلکی معتدل و بین‌الاثنین را به وجود آورد؛ به این معنی که نه مثل معتزله راه افراط را پیمود و نه مثل جبریه و اهل تفویض، انسان را بی‌اختیار و اراده فرض کرد. به این ترتیب در مدت کمی توانست جای معتزله را بگیرد تا آنجا که اکنون بیشتر مسلمانان در اصول عقاید دینی پیرو اشعری هستند.

از آنجا که بشر جایزالخطاست و کمتر تألیفی بی‌اشتباه است، مسلماً مندرجات این کتاب خالی از عیب و عاری از نقص نخواهد بود. بنابراین، رجای واثق دارم که خواننده فاضل با نظر اغماض به مطالب آن بنگرد و چنانچه در رفع نقایص، حقیر را یاری دهند، موجب کمال سپاس گزاری است.

منابع

ابن‌الوزیر، محمد بن ابراهیم، *العواصم و القواصم*، به تحقیق الشیخ شعیب الأرناوط.

ابن حزم الظاهری، علی بن احمد، *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، تحقیق الدکتور محمد ابراهیم نصر و الدکتور عبدالرحمن عُمیْرة، دارالجیل، بیروت ـ لبنان.

ابن خلدون، عبدالرحمن، *مقدمه*، ترجمهٔ محمدپروین گنابادی، چاپ چهارم، بنگاه نشر و ترجمهٔ کتاب، تهران ـ ایران، ۱۳۵۹.

ابن خلکان، *وفیات الأعیان*، شمارهٔ ۵۷۹، چاپ قاهره، ۱۹۴۸.

ابن عبدربه، *العقد الفرید*، قاهره ۱۸۷۶.

ابن عساکر، *تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الإمام ابی الحسن الأشعری*، دمشق، ۱۳۴۷ ه.

ابن‌قتیبه دینوری، *المعارف*، طبع صاوی، قاهره، ۱۹۳۵.

ـــــــــ، *تأویل مختلف الحدیث فی الرد علی أعداء اهل الحدیث*، قاهره، ۱۹۲۵.

ـــــــــ، *عیون الأخبار*، طبع وستنفلد.

ابن‌قیم الجوزیة، *صواعق المرسلة علی الجهمیة و المعطلة*، مکه، ۱۹۲۹.

ابن کثیر القرشی، الحافظ عمادالدین أبی الفداء اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، الطبعة الخامسة، مؤسسة الیان، بیروت ـ لبنان، ۱۹۹۹ م.

ابن‌ندیم، *الفهرست*، ترجمه م. رضا تجدد.

ابوالحسن علی المسعودی، *مروج الذهب*، پاریس، ۱۸۶۱-۱۸۷۶.

ابوریّان، الدکتور محمدعلی، *تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام*، دارالنهضة، بیروت ـ لبنان.

ابوزهره، الامام محمد، *تاریخ المذاهب الاسلامیة فی السیاسه و المقائد و تاریخ المذاهب الفقهیة*، دارالفکر العربی، قاهره.

ابونعیم اصفهانی، *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء*، قاهره، ۱۹۳۲-۱۹۳۸.

احمد امین، *ضحی الاسلام*، الطبعة التاسعة، مکتبة النهضة المصریة، قاهره ـ مصر، ۱۹۶۴ م.

ـــــــــ، *ظهر الاسلام*، الطبعة التاسعة، مکتبة النهضة المصریة، قاهره ـ مصر، ۱۹۶۴ م.

ـــــــــ، *فجر الاسلام*، الطبعة التاسعة، مکتبة النهضة مصر، ۱۹۶۴ م.

اشعری، *الإبانه فی اصول الدیانة*، چاپ اول، حیدرآباد، بی تا.

اشعری، امام ابوالحسن، *الابانه فی اصول الدیانه*، الطبعة الأولی، دارالقادری، بیروت ـ لبنان، ۱۹۹۱ م.

ــــــــ، *مقالات الأسلامیین و إختلاف المصلین*، به تصحیح هلموت ریتر، الطبعة الثالثة، دارالنشر فرانز اشتاینر، ۱۹۸۰ م.

ألبیر نصّری نادر، *أهم الفرق الإسلامیة*، المطبعة الکاثولوکیة، بیروت ـ لبنان، بی‌تا.

ــــــــ، *فلسفة المعتزله*، مطبعة دار نشر الثقافة، اسکندریه ـ مصر، ۱۹۵۰ م.

الامین، شریف یحیی، *فرهنگنامهٔ فرقه‌های اسلامی*، ترجمه و پژوهش محمدرضا موحدی، چاپ اول، انتشارات باز، تهران ـ ایران، ۱۳۷۸.

البانی، محمد ناصرالدین، *سلسلة الأحادیث الصحیحة*، الطبعة الرابعة، المکتب الإسلامی، بیروت ـ لبنان، ۱۹۸۵.

البیضاوی، ناصرالدین ابی‌الخیر عبدالله بن عمر بن محمد، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل المعروف به تفسیر البیضاوی*، اعداد و تقدیم محمد عبدالرحمن المرعشی، الطبعة الاولی، دار احیاء التراث العربی، بیروت ـ لبنان، ۱۹۹۸ م.

الجرجانی، العلامة علی بن محمد الشریف، *التعریفات*، مکتبة لبنان، بیروت ـ لبنان، ۱۹۸۵ م.

الخطیب الرازی، فخرالدین محمد بن عمر، *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، بیروت ـ لبنان.

الخیاط المعتزلی، ابوالحسن عبدالرحیم بن محمد بن عثمان، *الانتصار و الرد علی بن الراوندی الملحد*، تحقیق و تعلیقات نیَبرْج، دارقالبس، بیروت، ۱۹۸۶ م.

الخیّون رشید، *معتزلة البصرة و البغداد*، طبقة ثانیة مزیدة و منقحة، دارالحکمة، لندن، ۲۰۰۰ م.

الزرکلی، خیرالدین، *الأعلام*، دارالعلم للملایین بیروت، لبنان.

الغرابی علی مصطفی، *تاریخ الفرق الاسلامیة و نشأة علم الکلام عند المسلمین*، الطبعة الأولی، مصر، ۱۹۴۸ م.

الفرق، تحقیق و تعلیق حواشیه محمد بدر، با اندکی تلخیص، مصر، بی‌تا.

القاسمی الدمشقی، جمال‌الدین، *تاریخ الجهمیة و المعتزلة*، قاهره، ۱۹۱۲.

القلقشندی، احمد، *صبح الأعشی*، قاهره، ۱۹۱۸.

الملطی، *التنبیه و الرد علی اهل الأهواء و البدع*، تحقیق محمد زاهد الکوثری، القاهره، ۱۹۴۹.

ایجی، قاضی عضدالدین، *شرح المواقف فی العالم*، شرح میرسید شریف جرجانی با حاشیهٔ حسن چلبی و عبدالکریم سیالکوتی، مصر، ۱۳۲۵ هـ ق.

باقلانی، *التمهید*، به تصحیح محمود محد الخضیری، دکتر محمد عبدل الهادی ابوریده.

بدوی، عبدالرحمن، *الأخلاق عند کنت*، چاپ وکالة المطبوعات، کویت، ۱۹۷۹.

ــــــــ، *التراث الیونانی فی الحضارة الإسلامیة*، چاپ سوم، قاهره، ۱۹۶۵.

ــــــــ، *مذاهب الإسلامیین*، الطبعة الأولی، دارالعلم للملایین، بیروت ـ لبنان، ۱۹۹۶.

بغدادی، الامام الاستاذ ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد، *کتابُ الفرق بین الفرق*، خبطه و

تعلیق حواشیه، محمد بدر، مصر، بی‌تا.
بلخی، ابوالقاسم، *مقالات الاسلامیین، باب ذکر المعتزلة*، تحقیق فؤاد سید.
تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق الدکتور عبدالرحمن طمیره، منشورات الشریف الرضی، ایران، قم، ۱۹۸۹ م.
ــــــــ، *شرح عقائد النسفی*، مصر، ۱۳۱۹ هـ ق.
تقی‌الدین بن تیمیه الحرانی الحنبلی، *بغیة المرتاد فی الرد علی المتفلسفة و القرامطة و الباطنیه (السبعینیه)*، قاهره، ۱۹۱۱.
تهانوی، علامه محمدعلی، *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، تقدیم و اشراف و مراجعة دکتر رفیق العجم، بیروت ـ لبنان.
جرجی زیدان، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، بیروت ـ لبنان.
ــــــــ، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه و نگارش علی جواهرکلام، چاپ هفتم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۲.
جلال محمد عبدالحمید موسی، *نشأة الأشعریه و تطورها*، بیروت ـ لبنان.
حتّی، فیلیپ و ادوارد جرجی و جبرائیل جَبّور، *تاریخ العرب*، بیروت ـ لبنان.
حسن، حسن ابراهیم، *تاریخ الاسلام، السیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی*، الطبعة السابعة، مکتبة المصریة، قاهره ـ مصر، ۱۹۶۴.
حسین دشتی، سید مصطفی، *معارف و معاریف*، چاپ اول، ایران.
خوانساری، محمد، دورهٔ مختصر *منطق صوری*، چاپ چهاردهم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ـ ایران، ۱۳۷۸.
دیب البُغا، مصطفی، مختصر *سنن الترمذی*، دارالعلوم الإنسانیه، دمشق ـ سوریه.
ربیعی، فالح، *تاریخ المعتزله؛ فرقهم و عقائدهم*، الطبعة الأولی، دارالثقافة للنشر، قاهره ـ مصر، ۲۰۰۱ م.
زهدی، حسن جارالله، *المعتزله*، مطبعة مصر، قاهره، ۱۹۴۷.
زیادة، الدکتور معن، *الموسوعة الفلسفة العربیة*، الطبعة الأولی، ۱۹۸۸ م.
سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ علوم عقلی*، چاپ اول، کتابخانهٔ ابن‌سینا، تهران ـ ایران، ۱۳۴۱ هـ.
ــــــــ، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر، تهران ـ ایران، ۱۳۷۵.
شریف میان‌محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
شلبی، احمد، *موسوعة التاریخ الاسلامی*، الطبعة العاشره، مکتبة النهضة المصریة، القاهره ـ مصر، ۱۹۹۹ م.
شوکانی، محمد بن علی بن محمد، *فتح القدیر*، الطبعة الثانیة، دار الوفاء، المنصورة ـ مصر، ۱۹۹۷ م.
شیرازی، علامه قطب‌الدین، *درة التاج*، به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوة، چاپ دوم،

انتشارات حکمت، تهران ـ ایران، ۱۳۶۵.

صابونی، محمدعلی، *صفوة التفاسیر*، الطبعة الأولی، حلب ـ سوریه، ۱۹۹۴ م.

صبحی، احمد محمد، *فی علم الکلام*، الطبعة الخامسة، دارالنهضة العربیة، بیروت ـ لبنان، ۱۹۸۵ م.

صلیبا، جمیل، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی*، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران ـ ایران، ۱۳۶۶.

طباطبایی، علامه سید محمدحسین، *بدایة الحکمه*، ترجمه و شرح علی شیروانی هرندی، چاپ اول، انتشارات الزهراء، تهران ـ ایران، ۱۳۷۰.

طبری، الإمام أبی جعفر محمد بن جریر، *تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق ابی الفضل ابراهیم، بیروت ـ لبنان.

ــــــــ، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن المعروف به تفسیر الطبری*، ضبط و تعلیق محمود شاکر، الطبعة الأولی، دار احیاء التراث العربی، بیروت ـ لبنان، ۲۰۰۱ م.

طیب الرازی، فخرالدین محمد بن عمر، *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، بیروت ـ لبنان.

عبدالرزاق، مصطفی، *تمهید لتاریخ الفلسفة الإسلامیة*، بیروت ـ لبنان.

عبده، الإمام الشیخ محمد، *الأعمال الکاملة*، تحقیق و تقدیم الدکتور محمد عمارة، الطبعة الاولی، دارالشروق، بیروت ـ لبنان، ۱۹۹۳.

عصام‌الدین، محمدعلی، *المعتزلة فرسان علم الکلام*، بیروت ـ لبنان.

عطیة الله، احمد، *دایرةالمعارف الحدیثه*، الطبعة الأولی، قاهره ـ مصر، ۱۹۵۱ م.

علی بن ابیطالب، *نهج‌البلاغه*، به کوشش صبحی صالح، بیروت ـ لبنان ۱۳۷۸ هـ.

عمر سلیمان عبدالله الاشقر، *معتقد الامام ابی الحسن الاشعری و منهجه*، الطبعة الاولی، دار النفائس، اردن، ۱۹۹۴.

غزالی، محمد بن محمد، *إحیاء علوم الدین*، الطبعة الاولی، دارقتیبة، بیروت ـ لبنان، ۱۹۹۲ م.

ــــــــ، *الاقتصاد فی الأعتقاد*.

ــــــــ، *الجام العوام عن علم الکلام*.

فؤاد سیّد، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، دارالتونسیة للنشر، تونس، ۱۹۷۴.

فاخوری، حنا و خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ سوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ـ ایران، ۱۳۶۸.

فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تحقیق فؤاد سید، قاهره ـ مصر.

قرطبی، أبی عبدالله محمد بن احمد الأنصاری، *الجامع لأحکام القرآن*، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت ـ لبنان، ۱۹۸۵ م.

قنّوجی، صدیق حسن، *ابجد العلوم*، ج ۲، ص ۴۴۰، دارالکتب العلمیة، بیروت ـ لبنان.

محمد شفیق غربال، *الموسوعة العربیة المیسرة*، دارالشعب و مؤسسة فرانکلین.

محمود، عبدالحلیم، *التفکیر الفلسفی فی الإسلام*، الطبعة الثانیة، دارالمعارف، قاهره ـ مصر.

مسعودی، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۴۸.

مشکور، محمدجواد، *سیر کلام در فرق اسلام*، چاپ اول، انتشارات شرق، تهران ـ ایران، ۱۳۶۸.

ـــــــ، *فرهنگ فرق اسلامی*، چاپ سوم، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد ـ ایران، ۱۳۷۵.

مصاحب، غلامحسین، *دایرةالمعارف فارسی*، انتشارات امیر کبیر، تهران.

مطهّری، استاد شهید مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ چهارم، انتشارات صدرا، تهران ـ ایران، ۱۳۷۴.

مقبلی الیمانی، شیخ صالح، *العلم الشامخ فی ایثار الحق علی الآباء و المشایخ*، قاهره، ۱۹۱۲.

مقدسی، شمس‌الدین، *احسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم*، لیدن، ۱۹۰۶.

منیر البعلبکی، *موسوعة المورد العربیة*، الطبعة الأولی، دارالعلم للملایین، بیروت ـ لبنان، ۱۹۹۰ م.

موسوعة العربیة المیسرة، باشراف منیر شفیق غربال، بیروت ـ لبنان.

نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، تحقیق عبدالسلام هارون، قاهره ـ مصر، ۱۳۸۲ ﻫ.

همدانی، قاضی عبدالجبار، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*.

ـــــــ، *شرح الاصول الخمسة*، حققه و قدم له الدکتور عبدالکریم عثمان، الطبعة الأولی، مکتبة وهبة، قاهره ـ مصر، ۱۹۶۵ م.

ـــــــ، *فرق و طبقات المعتزلة*، تحقیق و تعلیق دکتر علی سامی النشار، عصام‌الدین محمدعلی، دارالمطبوعات الجامعیة، ۱۹۷۲، بی‌جا.

وجدی، محمد فرید، *دایرةالمعارف القرن العشرین*، چاپ بنیاد دایرةالمعارف القرن العشرین.

ولفسن، هری اوسترین، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، ایران ـ تهران، ۱۳۶۸.

یاقوت حموی، *معجم الأدباء*، قاهره، ۱۹۳۸.

نمایه

اشخاص

آدم ۱۴۷

ابراهیم بن عباس صولی ۹۷

ابراهیم بن یحیی المدنی ۷۸

ابراهیم بن یسار النظام ۷۸، ۹۲

ابراهیم (ع) ۲۸، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۴۷

ابن ابی اسحاق نحوی ۵۶

ابن الهمام ۲۲۳

ابن تومرت (مهدی الموحدین) ۲۲۹

ابن تیمیه ۷۴، ۲۰۴

ابن حبان ۴۲

ابن حزم (علی بن محمد) ۴۲، ۴۴، ۲۰۴

ابن خلدون ۱۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۲۰۴، ۲۲۹

ابن راوندی ۷۹، ۱۰۱، ۱۶۸، ۱۸۰

ابن سماک ۷۸

ابن عباس ۷۷، ۲۱۶

ابن عبید ۹۴

ابن عمر ۷۷، ۱۷۲

ابن غروة ۱۸۷

ابن فورک ۲۲۹

ابن مجاهد ۲۲۹

ابن مرتضی ۷۲، ۷۶، ۷۷، ۸۵

ابن مسعود ۷۷

ابواحمد بن ابوعلان ۸۰

ابواسحاق اسفراینی ۲۲۶

ابواسحاق بن عیاش ۷۹

ابواسحاق نصیبینی ۸۰

ابوالاسود الدؤلی ۷۷

ابوالحسن احمد بن علی الشطوی ۷۹

ابوالحسن احمد بن یحی بن علی المنجّم ۷۹

ابوالحسن اشعری ۸، ۳۰، ۳۲، ۴۵، ۹۳، ۱۰۱، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۲_۲۰۴، ۲۰۷_۲۱۹، ۲۲۱_۲۴۴

ابوالحسن الاسفندیانی ۷۹

ابوالحسن الرّفاء ۸۰

ابوالحسن المسعودی ۶۱

ابوالحسن باهلی ۸۵

ابوالحسن بن الخباب ۷۹

ابوالحسن بن فرزویه ۷۹

ابوالحسن بن مهدی طبرستانی ۱۸۹

ابوالحسن بن نجیح ۷۹

ابوالحسن خطاب ۸۰

ابوالحسن عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی ۷۹، ۱۱۶

ابوالحسن علی بن عبدالعزیز جرجانی ۸۰

ابوالحسن علی بن عیسی ۷۹

ابوالحسن کرمانی ۸۰

ابوالحسین الأزرق ۷۹

ابوالحسین الطوائفی بغدادی ۷۹

ابوالحسین بصری ۸۰

ابوالحسین بندار بن حسین شیرازی ۲۲۶
ابوالحسین بن علی ۷۹
ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الخیاط ۷۸
ابوالحسین محمد بن مسلم الصالحی ۷۸
ابوالطیب بن ابوسهل صعلوکی نیشابوری ۲۲۶
ابوالعباس الناشیء ۷۸
ابوالعباس حسنی ۷۹
ابوالفتح اصفهانی ۸۰
ابوالفتح دماوندی ۸۰
ابوالفتح صفّار ۸۰
ابوالفضل الخجندی ۷۹
ابوالفضل الکشی ۷۹
ابوالفضل جلودی ۸۰
ابوالقاسم السیرافی ۷۹
ابوالقاسم بُستی ۸۰
ابوالقاسم بلخی ۶۱، ۶۴، ۱۱۷
ابوالقاسم بلخی کعبی ۱۰۸
ابوالقاسم بن سهلویة ۷۹
ابوالقاسم بن میکا ۸۰
ابوالقاسم قشیری نیشابوری ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۷
ابوالقاسم معامری ۷۹
ابوالقاسم میزوکی ۸۰
ابوبردة عامر بن ابی موسی اشعری ۱۸۲
ابوبشر جرجانی ۸۰
ابوبکر احمد بن علی الاخشید ۷۹
ابوبکر الفارسی ۷۹
ابوبکر باقلانی ۲۲۶
ابوبکر بخاری ۷۹
ابوبکر بن ابی قحافه ۱۸۲
ابوبکر بن الطیب باقلانی ۲۲۶
ابوبکر بن حرب التستری ۷۹
ابوبکر بن درید ۶۱، ۶۲
ابوبکر بن کیسان الاصم ۷۸
ابوبکر بیهقی ۲۰۴
ابوبکر دینوری ۸۰
ابوبکر رازی ۸۰
ابوبکر قفال الشاشی ۲۲۶
ابوبکر محمد بن ابراهیم المقانعی رازی ۷۹
ابوجعفر اسکافی ۷۸
ابوجعفر الناصر الصغیر ۸۰
ابوجعفر منصور ۸۸، ۸۹
ابوحامد غزالی توسی ۲۲۷، ۲۲۸
ابوحفص القرمیسینی ۷۹
ابوحفص مصری ۷۹
ابوحنیفه ۲۲۳
ابوحیان توحیدی ۵۶
ابودرداء ۷۷
ابوذر ۷۷
ابورشید سعید بن محمد نیشابوری ۸۰
ابوزفر محمد بن علی المکی ۷۹
ابوزید انصاری ۹۴
ابوزید مروزی ۲۲۶
ابوسعید الأشروسنی ۷۹
ابوسهل صعلوکی ۲۲۶
ابوشمر الحنفی ۷۸
ابوطالب بن ابی‌شجاع ۸۰
ابوعاصم مَروزی ۸۰
ابوعامر انصاری ۷۸
ابوعبدالله الحبشی ۷۹
ابوعبدالله بن مجاهد بصری ۲۲۶
ابوعبدالله حسین بن علی البصری ۷۹

ابوعبدالله حمرانی ۱۸۸
ابوعبدالله دباغ ۷۸
ابوعبدالله محمد بن احمد بن حنیف ۸۰
ابوعثمان بن بحر الجاحظ (جاحظ) ۷۸، ۸۳، ۸۸، ۹۳ـ۹۶، ۱۰۵
ابوعثمان زعفرانی ۱۰۳
ابوعثمان عسّال ۷۹
ابوعفان النظامی ۷۸
ابوعلی بلخی ۷۹
ابوعلی بن خلّاد ۷۹
ابوعلی جبایی ۹۷، ۱۰۲، ۱۲۷، ۱۸۳، ۱۹۰، ۱۹۳
ابوعلی محمد بن عبدالوهاب الجبایی ۷۸
ابوعمران السیرافی ۷۹
ابوعمران موسی بن احمد ۱۸۳
ابوعمر سعید بن محمد الباهلی ۷۹
ابوعمرو بن موسی بن الرقاشی ۷۸
ابوعمرو عثمان بن خالد الطویل ۷۷
ابوعمرو قاشانی ۸۰
ابوغسان ۷۸
ابوقاسم عبدالله بن احمد بلخی کعبی ۷۸
ابوالهذیل علاف ۷۷، ۸۶، ۹۰، ۱۰۶، ۱۰۸
ابومجاهد احمد بن حسین بغدادی ۷۸
ابومحمد الحسن النوبختی ۶۱
ابومحمد العبدکی ۷۹
ابومحمد بن حمدان ۷۹
ابومحمد جوینی ۲۲۷
ابومحمد خوارزمی ۸۰
ابومحمد زعفرانی ۸۰
ابومحمد عبدالله بن العباس الرامهرمزی ۷۹
ابومسلم محمد بن بحر الاصبهانی ۷۹
ابومسلم نقاش ۷۹
ابومعن ثمامه بن الاشرس ۷۸
ابومنذر سلام قاری ۹۸
ابومنصور ماتُریدی ۲۲۲
ابوموسی اشعری ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۱۸۲
ابونصر اسماعیل بن حماد الجوهری ۸۰
ابونصر بن ابوالولید بن احمد بن ابی دؤاد قاضی ۷۹
ابونصر فارابی ۱۸، ۱۹
ابونواس ۹۲
ابوهاشم عبداسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبایی ۷۹، ۱۲۷، ۱۳۳
ابوهاشم عبدالله بن محمد بن الحنفیه ۷۷
ابویعقوب بصری بستانی ۸۰
ابی‌بکره ۵۵
احمد امین ۱۹۷
احمد بن ابوهاشم ۷۹
احمد بن ابی‌دؤاد ۷۸، ۱۰۳، ۱۰۵
احمد بن حسینِ متکلم ۱۸۷
احمد بن حنبل ۱۴۵، ۱۷۲
احمد بن علی ۸۰
احمد بن علی الفقیه ۱۸۳
احمد بن محمد بن اسحاق نجار ۸۰
ارسطو ۱۰۲، ۱۸۵
اسامة بن زید ۱۷۲
اسماعیل بن ابراهیم ۷۸
اسماعیل بن احمد ۸۰
اسماعیل بن اسحاق ۱۸۲
اسماعیل (ع) ۲۸
اسود ۷۷
افلاطون ۱۸۵

الأحدب ابوالحسن ۸۰
الخیاط ۷۹، ۱۰۸، ۱۲۶، ۱۶۷، ۱۶۸
السّمان ابوسعید ۸۰
امام ابوطالب ۸۰
امام حسن حقینی ۸۰
امام محمد شافعی ۲۲۳
امین ۹۴
امیة بن الصلت ۲۸
انس ۴۲
ایوب ۸۷
ایوب بن الاوتن ۷۸
بخاری ۴۳، ۷۴
بشار بن برد ۸۷
بشر بن خالد ۷۸
بشر بن معتمر ۷۴، ۷۸، ۱۰۳، ۱۰۴
بشیر الرجال ۷۷
بکر بن الاعلی ۷۸
بلال بن ابی بردة ۱۸۳
بندار بن حسین ۱۸۳
ترمذی ۴۲، ۴۳
تفتازانی ۲۲۳
ثابت بن قره ۵۵
جرجانی (علی بن محمد الشریف الجرجانی) ۱۸، ۱۹
جعفر بن حرب همدانی ۷۱، ۷۸، ۱۰۶
جعفر بن مبشر الثقفی ۷۱، ۷۸، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸
جهم بن صفوان ۸۷
حاکم الجشمی ۷۶
حجاج بن محمد الطرابلسی ۱۸۷
حجاج ثقفی ۵۵
حسن بصری ۷، ۵۳ـ۶۰، ۶۳ـ۶۵، ۶۸، ۷۷، ۸۹، ۱۷۷
حسن بن احمد بن متّویة ۸۰
حسن بن حسن ۷۷
حسن بن ذکوان ۷۸، ۸۷
حسن بن علی ۶۲
حسن (بن علی) ۷۷
حسن بن محمد ۷۷
حسن بن موسی نوبختی ۷۹
حسین ۷۸
حسین (بن علی) ۷۷
حسین بن محمد ۱۸۸
حفص بن سالم ۷۸، ۸۷
حفص بن قوام ۷۸
حنین بن اسحاق ۹۳، ۹۴
خالد بن صفوان ۷۸
ربیع ۷۸
زرقان ۷۸
زکریا بن یحیی ساجی ۱۸۲
زمخشری ۱۴۴، ۱۷۳
زیاد بن ابیه ۵۵
زید بن ثابت ۵۴
زید بن صالح ۸۰
زید بن علی زین‌العابدین بن الحسین ۷۷
زید بن عمرو بن نفیل ۲۷
سراج‌الدین ارموی ۲۰
سعد بن ابی‌وقاص ۶۲، ۶۴، ۱۷۲
سعد بن مالک ۶۲
سعید بن مسیب ۷۷
سفیان بن حبیب ۷۸
سمعانی ۶۰

شبیب بن شیبه ۷۸
شریح ۷۷
شریف المرتضی ۸۰
شمس‌الدین مقدسی ۷۲
شیخ مفید ۶۱
صاحب بن عباد ۷۳
صالح بن عبدالقدوس ۹۰
صالح بن عمرو ۷۸
صالح دمشقی ۷۷
صالح قبه ۷۸
طاووس یمانی ۷۷
طلحة بن زید ۷۸
عامر بن عبدالله ۶۲
عامر بن عبد قیس ۶۲-۶۴
عایشه ۱۷۲، ۲۱۵، ۲۱۶
عباد بن سلیمان ۷۸
عبادة بن صامت ۷۷
عباس بن شروین ۸۰
عبدالرحمن بدوی ۴۴، ۱۱۸، ۱۲۹
عبدالرحمن بن مره ۷۸
عبدالرحمن سمره ۸۸
عبدالقاهر بغدادی ۱۱۶، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۲
عبدالکریم شهرستانی ۲۳، ۴۳
عبدالله بن احمد ۱۰۸
عبدالله بن حارث ۸۷
عبدالله بن سعید اللبّاد ۸۰
عبدالله بن عمر بن خطاب ۶۲
عبدالله بن کلاب القطان ۱۰۲
عبدالله بن مکحول عبدی ۹۰
عبدالوارث بن سعید ۷۸
عثمان بن الحکم ۷۸
عثمان بن عفان ۵۱، ۶۷
عزّی ۲۷
عضدالدین ایجی ۱۸، ۲۴، ۲۲۹، ۲۴۱
علقمة ۷۷
علی بن ابیطالب ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۷، ۷۹، ۱۷۲، ۱۸۲
علی طالقانی ۸۰
عمر بن خطاب ۵۴، ۱۸۲
عمر بن قائد الأسواری ۹۷
عمرو بن العاص ۱۱۶
عمرو بن حوشب ۷۸
عمرو بن فائد ۷۸
عمرو بن عبید ۵۶، ۶۳، ۶۶، ۷۱، ۷۳، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۳-۸۵، ۸۷، ۹۸، ۱۰۶، ۱۶۵
عوف بن مالک ۴۲
عیسی بن الهیثم صوفی ۷۸
غیلان دمشقی ۷۷
فخر السلام البزودی ۲۲۳
فخر رازی ۴۴، ۱۹۴، ۲۴۰
فرید وجدی ۱۸
فیلون اسکندرانی ۲۵
قاسم بن سعدی ۷۸
قاضی عبدالجبار ۷۹، ۸۰، ۱۰۱، ۱۲۶، ۲۴۱
قاضی عبدالجبار (همدانی) ۱۱۶
قیس بن سعد ۶۶
قیس بن عاصم ۷۸
لات ۲۷
مأمون ۲۵، ۹۴، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۴۵، ۱۷۹
محمد النفس الزکیه ۷۷
محمد بن ابراهیم الوزیر ۴۲
محمد بن ابوبکر ۶۶

محمد بن اسماعیل العسکری ۷۸
محمد بن تومرت ۲۴۰
محمد بن حسن بن قاسم ۷۹
محمد بن حنفیه ۷۷
محمد بن زید الواسطی ۷۹
محمد بن سعید زنجه ۷۹
محمد بن سلیمان بن علی هاشمی ۹۷
محمد بن سیرین ۶۳، ۷۷
محمد بن شبیب ۷۸
محمد بن عبدالله اسکافی ۱۰۷
محمد بن عبدالله (ص) ۲۹، ۳۸، ۵۲، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۷، ۲۰۰
محمد بن علی ۸۰
محمد بن عمر الصمیری ۷۹
محمد بن عمر بن عمرو بن علقمه بن وقاص لیثی ۴۲
محمد بن مسلمه ۱۷۲
محمد بن مسلمة الانصاری ۶۲
محمد عبده ۲۴
مردار ۷۱
مستعین ۹۴
مستنصر ۹۴
مسعودی ۶۰، ۶۳، ۷۲
مسلم ۴۳
معاذ بن جبل ۱۸۲
معاویه ۴۲، ۵۵، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۱۱۶، ۱۷۲
معمر بن عباد السلمی ۷۸
مغیره بن شعبه ۶۶
مقتدر ۱۰۸
مکحول بن عبدالله ۷۷
منات ۲۷
منصور عباسی ۷۳
موسی اسواری ۷۸
موسی بن میمون ۲۶
موسی بن عمران ۷۸
میلاس ۹۱
میمون بن هارون ۹۶
مؤید بالله ۷۹
نسر ۲۷
نسفی ۲۲۳
نظام ۸۱، ۹۲ـ۹۴، ۹۹، ۱۳۵
نعمان بشیر ۵۵
نوح ۱۳۱، ۱۴۷
واثق ۹۴، ۹۷، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۸۰
واصل بن عطا ۷، ۵۶، ۵۸، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۱، ۷۷، ۸۱ـ۸۹، ۱۰۳، ۱۲۳، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۹۷
وَدّ ۲۷
هارون‌الرشید ۹۴، ۱۰۳، ۱۰۴
هشام بن عمر الشیبانی الفوطی ۹۸
هشام بن عمرو الفوطی ۷۸
هلموت ریتر ۶۱
هیاج بن العلا السلمی ۱۰۵
یحیی بن اکثم ۱۰۵
یحیی بن باقودا ۲۶
یحیی بن بشر الارجائی ۷۸
یحیی بن محمد علوی ۸۰
یسار ۵۴
یعوق ۲۷
یغوث ۲۷
یوسف ۱۴۷

یوسف بن عبدالله الشحام ۷۸
یوسف بن عبدالله بن اسحاق الشحام ۹۷

اماکن

آمل ۸۰
ارمنستا ۷۷، ۸۷
اصفهان ۹۸
اهواز ۹۲
ایران ۲۹
ایران باستان ۲۶
بحرین ۷۸
بصره ۵۱ـ۵۳، ۵۵، ۶۳، ۶۴، ۷۷، ۷۹، ۸۲، ۸۶ـ۸۸، ۹۰، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۹۷ـ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۶۸، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۲۲۳
بغداد ۷۷ـ۷۹، ۸۲، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۹۹، ۱۰۴ـ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۶۸، ۱۸۳
ترمذ ۸۷
جزیره ۷۸
جزیرة العرب ۲۸، ۲۹
خراسان ۷۸، ۸۷، ۱۰۸، ۲۲۷، ۲۳۱
خوزستان ۱۰۰
دمشق ۲۰
روم ۲۹
سمرقند ۱۰۷، ۲۲۲، ۲۲۳
شام ۶۵، ۲۲۷
شبه جزیرهٔ عربستان ۲۷ـ۲۹، ۳۵، ۴۰
عراق ۱۴۰، ۱۶۰، ۲۲۷
عربستان ۲۷، ۸۷
فلسطین ۲۹
کابل ۸۸
کوفه ۵۱، ۵۲، ۸۷، ۱۸۲
مدینه ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۷۸، ۸۲، ۸۷
مراکش ۸۷
مران ۸۹
مصر ۶۶
مغرب ۸۷، ۸۸، ۲۲۷، ۲۲۹
مکه ۵۲، ۸۸، ۱۴۴
نیشابور ۷۹
وادی القری ۵۵
یمن ۷۸، ۸۷، ۱۳۷، ۱۸۲، ۱۹۷

فرقه‌ها و قبایل

اشاعره ۹، ۴۶، ۱۷۵، ۲۳۴، ۲۴۴
اشعریان ۹، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۱ـ۲۲۳، ۲۲۶ـ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۴ـ۲۳۸، ۲۴۱ـ۲۴۳
اصحاب حدیث ۲۰۴
اعراب ۲۷، ۲۹
الحرقیه ۷۵
امامیه ۹
امویان ۵۱، ۶۸، ۱۷۹
انصار ۵۴
اهل التنزیه ۷۵
اهل حدیث ۱۸۲، ۲۰۴، ۲۲۱
اهل حق ۷۳
اهل سنت و جماعت ۶۹، ۱۸۲
اهل عدل و توحید ۷۲، ۱۵۴، ۱۶۰
ایرانیان ۲۸
ایوبیان ۲۲۴
بابلیان ۲۸
بت‌پرستان ۲۸، ۱۲۵
بنی‌العنبر ۶۲

بنی‌تمیم ۸۸
بنی‌حنظله ۸۸
بنی‌سالم ۹۹
بنی‌سلیم ۹۹
بنی‌ضبه ۸۲
بنی‌عدویه ۸۸
بنی‌عراره ۸۸
بنی‌عقیل ۸۸
بنی‌مخزوم ۸۲
ثنویه ۷۴، ۲۳۴
جبرگرایان ۱۲۴، ۲۱۸، ۲۱۹
جهمیه ۷۴، ۱۹۹، ۲۰۰
حبشیان ۲۸
حروریه ۱۹۹
حشویان ۱۹۶
حشویه ۷۳، ۱۳۰، ۲۱۲
حنبلیان ۱۴۵، ۱۹۶
خارجیان ۸۴
خوارج ۷، ۵۳، ۶۸، ۶۹، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۲، ۲۰۰، ۲۲۲
دهریان ۸۴، ۱۲۴
دهریه ۲۳۴
دین زرتشت ۲۶
رواقیان ۱۶۱
زندیقان ۸۴، ۲۳۹
سلجوقیان ۲۲۴
شیعه ۷۹
صابئان ۲۹
صفاتیه ۱۳۱
صوفیان ۵۰، ۵۱، ۲۳۲
ظاهرگرایان ۱۹۷
عبدالقیس ۹۰
عدلیه ۷۰ـ۷۲
عقل‌گرایان ۸، ۱۹۷
غالیان ۸۴
فقیهان ۵۰، ۸۱، ۸۸، ۱۵۹، ۱۸۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۳۱، ۲۳۲
قدریه ۷۰، ۷۳، ۱۹۹، ۲۳۷
قریش ۲۸، ۲۹
کنانه ۹۳
گبر ۹۱
لفظیه ۷۵
ماتریدیان ۲۲۳
ماتریدیه ۲۲۲
مانویان ۸۶
مبتدعة ۷۵
مجسمه ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۱، ۲۳۶
مجوّزه ۷۳
مجوس ۷۴، ۲۳۷
مجوسی‌گرایی ۱۶۶
مجوسیان ۲۸، ۲۹، ۷۴
مجوسیه ۷۴
محدثان ۵۰، ۱۷۲، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۹۶، ۲۲۱
مرجئه ۷، ۵۳، ۵۸، ۶۸، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۹۹، ۲۲۲
مسیحیان ۲۸، ۲۹، ۱۳۰، ۱۳۶
مسیحیت ۲۷، ۹۳، ۲۴۴
مشبهه ۷۳، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۱
مشرکان ۲۸، ۲۹، ۱۴۶، ۱۵۲، ۲۱۴
معتزله ۸، ۳۰، ۴۶، ۴۷، ۵۴، ۵۷ـ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۹۲، ۹۴، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵،

۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶_۱۱۹، ۱۳۲، ۱۳۳،
۱۳۶، ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۴،
۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۱،
۲۱۵_۲۱۷، ۲۲۱، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۴
معتزلیان ۸، ۹، ۵۴، ۶۰، ۶۹، ۷۰، ۷۴، ۷۵،
۷۸، ۸۲، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۸،
۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶_۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۰،
۱۳۴_۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۴_۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۳،
۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۹_۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۲،
۱۷۴، ۱۷۷_۱۸۱، ۱۸۳، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵،
۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۱،
۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۷،
۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۰
معطله ۷۵
مغنیه ۷۵
مکتب اعتزال ۸۶، ۸۷، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵،
۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۶۸، ۱۸۱، ۱۸۵، ۲۰۲
مکتب کلامی اشعری ۱۸۱، ۲۲۳، ۲۲۴،
۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۴
ملتزمه ۷۵
منازلیه ۷۵
منزَلیه ۷۵
منزَهه ۵۱، ۵۴، ۶۲، ۹۴
موالی ۷۰، ۷۲
موحده ۹۲
نسطوریان ۱۶۶
نصرانی گرایی ۷۵
نفاة ۸
نقل گرایان ۷۵
واقفیه ۷۵
وعیدیه ۵۸، ۷۵
هندیان ۲۸
یهود ۲۵، ۲۶، ۲۳۵
یهودگرایی ۱۶۶
یهودیان ۲۸، ۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۹
یهودیت ۲۷

مفاهیم و ترکیبها

آزادی عقیده ۵۲
اصحاب الکلام الالهی ۱۵
اصحاب الکلام الطبیعی ۱۵
اقانیم سه‌گانه ۲۶، ۱۳۰
المتکلمون فی الالهیات ۱۵
المتکلمون فی الطبیعیات ۱۵
اهرمن ۲۶
اهورامزدا ۲۶
باستان‌شناسان ۱
باستان‌شناسی فکری ۴۶
پری فوسِوس لوگوی ۱۵
تئولوژی ۱۵
تبارشناسی علم کلام ۵۱
تمدن اسلامی ۵۱، ۱۹۱
حرکت اسلامی ۵۱
حکمت الهی ۲۰
حکومت اسلامی ۵۱، ۵۲
حنفیت ۲۸
حیات فرهنگی ۵۱
ختم نبوت ۵۲
دانشمندان طبیعی ۱۵
درگیریهای داخلی مسلمانان ۵۳
دلایل عقلی ۱۶، ۱۸۹، ۲۱۶
رئوس ثمانیه ۱۴، ۱۵، ۲۴۲

روح‌القدس ۲۶
زندقه ۱۰۴، ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۲۸
شهرنشینی ۵۱
طبقهٔ روحانیون ۲۶
عقاید ایمانی ۱۶، ۱۸
عقلانی شدن ۴، ۵۱، ۲۰۵، ۲۳۵
علمای الهیات ۱۵
علم کلام ۵ـ۹، ۱۵ـ۱۷، ۱۹ـ۲۶، ۳۰، ۳۵، ۴۹، ۵۱، ۵۷، ۵۹، ۷۱، ۸۰، ۸۱، ۸۵، ۸۶، ۹۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۲۹، ۱۴۵، ۱۵۷، ۱۸۲، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۶ـ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۹، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۳
علم منطق ۱۸، ۲۴، ۴۹، ۱۷۸
علوم مدون ۱۳، ۱۷
فتوحات اسلامی ۴۹، ۵۱، ۵۲
فلاسفه ۲، ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۹۲، ۱۲۹، ۲۳۸ـ۲۴۰، ۲۴۴
فلسفه ۲، ۲۰ـ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۴۹، ۹۲، ۹۴، ۱۷۸، ۱۹۰، ۱۹۷ـ۱۹۹، ۲۳۳، ۲۳۷ـ۲۴۰، ۲۴۳
فلسفهٔ قدیم یونانی ۵۱
فلسفی شدن ۵۱، ۲۲۸، ۲۴۰، ۲۴۱
کلام‌الله ۱۶، ۲۱، ۲۴، ۲۵، ۱۴۶، ۱۵۰
گناهان کبیره ۵۳، ۱۱۵، ۱۶۳، ۲۰۱
لاهوت ۵۲
لوگوس ۱۵
مابعدالطبیعه ۲۱، ۲۶
متکلمان ۵، ۸، ۹، ۲۳، ۵۰، ۸۰، ۸۴، ۹۴، ۹۷، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۵۴، ۱۶۵، ۱۷۹، ۱۹۱، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰ـ۲۴۳
مرتکبان گناهان کبیره ۵۳
مکاتب کلامی ۵، ۸، ۹
منطق ۲۳، ۱۷۸، ۱۹۰
نظام اعتقادات ۴، ۵، ۷، ۸، ۲۵، ۳۰، ۱۷۷، ۱۷۹، ۲۲۸، ۲۲۹
یزدان ۲۶، ۱۴۳

مفاهیم

آیات متشابه ۲۶، ۱۴۱
آیات محکم ۱۴۱
آیین کلامی ماتریدی ۲۲۳
اراده ۲۲، ۷۰، ۱۱۴، ۱۲۷ـ۱۲۹، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹ـ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۴۴
ارتکاب کبیره ۲۳
ازل ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۴۷، ۱۴۸
اصول خمسه ۱۲۳، ۱۲۶
اعتزال ۵۴، ۵۷، ۶۰، ۶۳ـ۶۷، ۷۲، ۷۵، ۷۷، ۸۲، ۸۶، ۸۷، ۹۲، ۹۴، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳ـ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۴، ۲۰۲، ۲۲۲، ۲۲۳
اقانیم ۱۳۰
امر به معروف ۱۱۶، ۱۲۲ـ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۶۹ـ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۳۵
انکار عذاب قبر ۷۵
اهل قبله ۱۹۲، ۲۰۱
بصر ۲۲، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۳۴، ۱۴۵، ۲۰۰، ۲۰۷
بهشت ۲۸، ۳۰، ۴۱، ۷۵، ۱۶۴، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۰
تأویل ۴، ۸، ۲۶، ۳۲، ۷۱، ۷۵، ۱۱۵، ۱۱۶،

۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۷_۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۷۸، ۱۸۹، ۲۳۶
تجسیم ۱۳۸، ۱۴۱
تحیّز ۱۱۵
تشبیه ۱۱۵، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۱
تفتیش عقاید ۱۸۰، ۲۲۱
تفضّل ۱۱۵، ۱۵۱
توحید ۲، ۵، ۲۲، ۲۴، ۲۷، ۳۱، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۸۵، ۹۷، ۱۰۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۲_۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۸، ۲۰۴_۲۰۶
جبر و اختیار ۳۰، ۶۹، ۱۶۰، ۲۰۵، ۲۴۳، ۲۴۴
جنگ جمل ۶۵_۶۷
جنگ صفین ۶۵
جنگهای داخلی صحابه ۶۹، ۷۰
جوهر ۲۱، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۵، ۲۱۳، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۲
جهنم ۲۸، ۳۰، ۴۴، ۴۵، ۷۵، ۱۱۵، ۱۶۳، ۱۹۲، ۲۰۰
حسن و قبح ۲۳۵
حسن و قبح عقلی ۱۵۵، ۱۵۸_۱۶۰
حکمیت ۱۸۲
خلق قرآن ۷۵، ۸۸، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۵۱، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۱۲_۲۱۴، ۲۴۴
رؤیت ۷۴، ۱۹۱، ۲۱۵
رؤیت خداوند ۱۱۵، ۱۴۱_۱۴۵، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۱۴_۲۱۶، ۲۳۵
سمع ۲۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۷۰، ۲۰۰، ۲۰۷
سواد اعظم ۲۲۸
شفاعت ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۸۹، ۲۳۵، ۲۳۶
صفات خبری ۱۳۳، ۱۳۷
صفات سلبی ۱۳۱
عدل ۲۱، ۷۰_۷۳، ۷۵، ۸۵، ۱۰۳، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲_۱۲۶، ۱۵۱_۱۵۴، ۱۵۶_۱۵۸، ۱۶۰_۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۰، ۱۸۶، ۲۱۷، ۲۲۹
عَرَض ۲۱، ۶۹، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۵
عقاید مورد اتفاق معتزلیان ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۹_۱۲۱
عقل نظری ۲۳۰، ۲۳۱
قائم به ذات ۱۱۴، ۱۳۳_۱۳۶، ۲۱۱، ۲۱۲
قدر ۲۱، ۶۳، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۲۰۱، ۲۴۳
کاره ۱۲۷_۱۲۹
کلام خداوند ۱۱۴، ۲۰۰، ۲۱۲، ۲۱۳
لطف الهی ۱۵۶
مالایطاق ۱۱۷، ۱۲۶، ۲۱۹
مدرک ۱۱۹، ۱۲۷_۱۲۹
مرتکب کبیره ۵۶_۵۸، ۶۷_۶۹، ۱۲۳، ۱۶۲، ۱۶۵_۱۶۸
مرید ۱۲۷_۱۲۹، ۲۰۹_۲۱۲
منزلة بین المنزلتین ۶۰، ۶۳_۶۵، ۶۸، ۸۵، ۸۹، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۲۴_۱۲۶، ۱۶۵، ۱۶۷
نبوت ۵، ۲۴، ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۳۶، ۱۲۳، ۱۵۹، ۲۰۵، ۲۳۵
نفی رؤیت خداوند ۱۴۱، ۱۴۵
نهی از منکر ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۲۴_۱۲۶، ۱۶۹_۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۳۵
واجب‌الوجود ۱۵۲
وعد و وعید ۷۵، ۱۱۵، ۱۲۲_۱۲۶، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۸

فهرست آیات

فَسئَلُوا أهْلَ الذِّکْرِ إنْ کُنْتُمْ لاتَعْلَمُون ۳۷

وَ مَا ءاتیکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهیکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۳۷

فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤمِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فِیمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ ... تَسلیماً ۳۷

یَا أیُّهَا الَّذینَ ءامَنُوا أطیعُوا اللهَ وَ أطیعُوا الرَّسُولَ وَ ... أحْسَنُ تَأویلاً ۳۷

لیهْلکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَة و یَحیی مَنْ حَیَّ عن بیّنة ۱۱۵

لَیْسَ کَمثْله شَیْءٌ ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۴۵، ۲۰۹

وَ لتُصنَعَ عَلَیَ عَیْنی ۱۳۴

وَاتَّخَذَ اللهُ إبْرَاهیمَ خَلیلاً ۱۳۸

منْ شَرِّ ما خَلَقَ ۱۳۹

وَ قَالَت الیَهُودُ یَدُالله مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أیْدیهم و لُعنُوا بمَا ... ۱۳۹

یَدُالله فَوْقَ أیْدیهم ۱۴۰

أوَلَمْ یَرَوا أنا خَلَقْنَا لَهُمْ ممَّا عملت أیْدینَا أنْعَاماً ۱۴۰

اَلرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْش اسْتَوَیَ ۱۴۰

لا تُدْرکُهُ الأبْصَارُ وَ هُوَ یُدْرکُ الأبْصَار ۱۴۲، ۲۱۵

وَ لَمَّا جَاءَ موسَی لمیقَاتنَا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أرنی... ۱۴۲

یسئلک أهْلُ الکتاب أنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهم کتَاباً من السَّمَاءَ... ۱۴۳

وُجوهٌ یومئذ ناضرَةٌ * إلی رَبِّها ناظرَة ۱۴۴، ۲۱۵

وَ کَلَّمَ اللهُ مُوسَی تکْلیماً ۱۴۶

وَ إنْ أحَدٌ منَ المُشْرکینَ اسْتَجَارکَ فَأجرْهُ حَتّی یَسْمَعَ کلامَالله ۱۴۶

أقیمُوا الصَّلَوةَ ۱۴۶

وَ إذْ قَالَ رَبُّکَ للمَلئکَة ۱۴۸

کتَابٌ أحْکمَتْ آیَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ ۱۴۸

حَتَّی یَسْمَعَ کلامَالله ۱۴۸

إنّا أنزَلْنَاهُ ۱۴۸
ما يَأتيهم منْ ذكْر منَ ربِّهمْ مُحْدَث ۱۴۹
ما يَأتيهم منْ ذكْرٍ منَ الرَّحْمَن مَحْدَث ۱۴۹
وَ منْ قَبْله كتَاب موسى ۱۴۹
مَا نَنْسَخ منْ آيَة أوْ نُنْسهَا نَأت بخير منها ۱۴۹
وَ مَا كَانَ لَبَشَر أنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إلاّ وَحْياً أوْ منْ وَرَاء... ۱۴۹
وَ مَا كان لِيَ عَليكم منْ سُلطان إلا أن دَعَوتُكُم... ۱۵۶
وَ مَن يَقْتُلْ مؤمناً متعمداً فَجَزاءُهُ جهنم خالداً فيها ۱۶۳
وَ أحَلَّ الله البيعَ و حَرَّمَ الرِّبَوا فمن جاءه موعظة من ... ۱۶۳
و أنْ لَيْسَ للانْسان إلاّ ما سعى ۱۶۳
كُنْتُمْ خَيْرُ أمَّة أخْرجَت للنّاس تَأمُرُونَ بالمعروف و تنهون عن المنكر ۱۷۰
و ان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما... ۱۷۱
ولْتَكُنْ منْكُمْ أمَّة يَدْعُونَ اليَ الخَيْر وَ يَأمُرُونَ... ۱۷۱
وَ لَمْ يَكُنْ له كُفُواً اَحَدٌ ۲۰۹
لَوْ كانَ فيهما آلهَةٌ الاّ الله لَفَسَدَتا ۲۰۹
قُل لَوْ كانَ البحرُ مداداً لكَلمات ربّي لَنَفدَ البَحْرُ قَبْلَ أنْ تنفد كلمات ربّي ۲۱۴
إنْ هَذا إلاّ قول البَشر ۲۱۵
ربِّ ارنى انظر إليک ۲۱۶

A Concise Survey of Theological Thoughts of Mo'tazila and Asha'ira

S. Assad Sheikholeslami PhD

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۰-۱۹۶-۳
قیمت: ۲۶۰۰۰ ریال
مرکز پخش و نمایشگاه دائمی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان ابوریحان،
شماره ۲ـ تلفن: ۶۶۴۰۸۱۲۰ نمابر: ۶۶۴۰۵۶۷۸

9 789645 301963